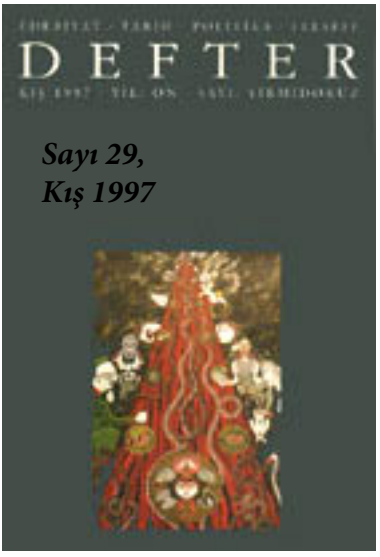
DEFTER

Sayı 29, Kış 1997



İÇİNDEKİLER

- Defter'den
- "Herkes Sevdiğini Öldürür"
  Bülent Somay
- Leyla'dan Geçme Faslı
  Oğuz Erdur
- Boş Kâğıt ve Kalem
  Mehmet Ergüven
- Geçmiş Nedir, Ne İşe Yarar?
  Levent Yılmaz
- Erken Mezopotamya'da İletişim ve Propoganda MÖ. 2500-1000
  Jacob J. Finkelstein; Çev. İrfan Sayar
- Ezeli Bir Vaat: İletişim Cennetleri
  Armand Mattelart; Çev. Erdal Peker
- Önümüzdeki Yol: Yeni İletişim Coğrafyasına Karşı Direniş Nereden Gelecek?
  Kevin Robins, Asu Aksoy
- İki Söylem Arasında Bir Yazar: Suat Derviş
  Fatmagül Berktay
- İnsanseverin Şüpheli Masumiyeti Üzerine Psikanalitik Bir Okuma
  Bella Habib
- Psikanalizin Son Döneminde İki Kıtadan İki Büyük Kutup: Kohut ve Lacan
  Erol Göka
- Sözün Tükendiği Yer
  Zafer F. Yörük
- İki Kitap İçin Hatırlatma
  İskender Savaşır

ŞİİR

- Şiirler; Bejan Matur, Roni Margulies, Meltem Ahıska, Mehmet Yaşın, Uğur Kır

DEFTER'den

Bugüne kadar hiçbir *Defter* sayısının giriş yazısını yazarken bu sayıda çektiğim sıkıntı kadar sıkıntı çekmemiştim. Sonunda yumurta kapıya dayanıp, sayı benim yazımı bekler haline gelince, bu ölçekteki bir tutukluğun sayının kendisi hakkında bazı ipuçları verebileceğini düşündüm, dolayısıyla tutukluğun kendisini yazı konusu etmeye karar verdim.

Aklıma iki neden geliyor: Birincisi geçen sayıda vaad ettiğimiz iletişim ve ilişkiler dosyasının oylumu ile ilgili... Hernekadar, buradaki yazılar bilgiişlem ve iletişim devrimleri adına verilen vaadlerin abartılı niteliğine işaret ederek çok önemli bir işlevi yerine getiriyorlarsa da, yeni iletişim teknolojilerinin mümkün kıldığı ilişki biçimlerinin özgünlüğü üzerinde yeterince duramadık. Ayrıca değişen iletişim teknolojilerine bağlı olarak ilişki biçimlerinin ve toplumsal örgütlenmelerin değişmesinin tarihsel boyutlarını aydınlatmak bakımından Jacob Finkelstein'ın yazısı da pek bir yalnız ve münferit kaldı.

Ancak bu kusur kendi başına çok da önemli sayılmayabilir. Bu sayıdaki Erol Göka ve Bella Habip'in psikanalitik yazılarının da tanıklık ettiği gibi artık *Defter*'de belirli bir konuda 'dosya' hazırlamak, daha sonraki sayılar için yeni bir yazı kanalı ya da damar açabiliyor. Aynı şeyin "iletişim teknolojileri ve ilişki biçimleri" konusu için de geçerli olacağı umulabilir.

Ama bu yazıyı yazmakta bu kadar güçlük çekmenin daha derinde yatan, daha esasa ilişkin bir yönü de var gibi geliyor bana. Bir derginin kendisi de eninde sonunda bir iletişim ve ilişki tarzıdır. *Defter*'in, onu çıkaranlar ve yakın çevreleri arasındaki ilişkileri diri tutmaya hizmet ederek bu ilişkilerin kanıpsanıp tavsamamasında çok önemli bir rol oynadığından, en azından benim hiç kuşkum yok.

Ancak okurlarla kurduğu iletişim ve ilişki açısından *Defter*'in sicili hiç de o kadar parlak değil. Bizim açımızdan bu ilişkinin "derginin okunduğunu farzetme"nin pek az ötesine geçebildiğini sanırım söyleyebiliriz. Sanırım, bu yazıyı yazma konusunda benim elimi kolumu bağlayan, biraz da, bu koşullarda bizim böyle bir dosyayı hazırlamaya hakkımız olup olmadığına dair duyduğum yarı bilinçli kaygıydı.

Peki, şimdi, bugün bir şey yapamaz mıyız bu durumu değiştirmek için? Yeni iletişim teknolojilerinden bu doğrultuda biz de yararlanamaz mıyız? Günün birinde belki *Defter* de elektronik ortama geçebilir. Ama açıkçası bu, kendi başına bana çok önemli görünmüyor. *Defter*'de yayınlanan yazı-

lar hakkında, belki tam bir makale iddialılığına ulaşmamış görüşler, zihne üşüşen fikirler, çağrışımlar bir elektronik panoda buluşturulamaz mı? Bilmiyorum. Ama denemeye değer. Bu yüzden yazının sonunda kendi elektronik posta adresimi vereceğim. Kimbilir, bu çağrı yeterli bir yankı bulabilirse, daha ilerki sayılarda kişisel bir adresi aşabilir, bana elektronik posta hizmeti sağlayan info-ist'i *Defter* için özel bir tablo açmaya ikna edebiliriz.

e-mail: iskender@info-ist.comlink.apc.org

İSKENDER SAVAŞIR

* * *

KATKILARINIZI BEKLİYORUZ: Sosyal bilimlerin yeniden yapılanması ihtiyacını konu alan ve bunun için öneriler geliştiren Gulbenkian raporundan geçtiğimiz sayılarda sözetmiştik. Bu rapor *Sosyal Bilimleri Açın* adıyla kitap olarak Kasım 1997'de yayınlandı. *Sosyal Bilimleri Açın* bizler için ülkemiz üniversitelerindeki Sosyal Bilim yapılanmasını tartışmak ve öneriler geliştirmek için bir esin kaynağı oluşturdu. *Defter* ve *Toplum ve Bilim* dergileri olarak, bu kitapta dile getirilen görüşlerden hareketle "Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması" konulu bir tartışma düzenlemek, konuyu Türkiye özelinde detaylandırmak istiyoruz.

Öğretim görevlisi, yazar, araştırmacı ve yayıncı gibi farklı etkinlikleri olan kişilerin konu üzerinde farklı deneyimlerden kaynaklanan farklı görüşleri olduğunu / olabileceğini biliyoruz; ancak bir süredir böyle bir çevre arasında sosyal bilimcinin işi hakkında ve sosyal bilim eğitimi hakkında konuşmak, tartışmak mümkün olmadı. Oysa eğitimin büyük bir bunalım içinde olduğu, yeni üniversitelerin kurulduğu, belki de genelde eğitim kurumlarında ve anlayışında köklü bir değişimin ortaya çıkacağı bir dönemden geçmekteyiz. Bu nedenle böyle bir tartışma sürecine girilmesinin ve sosyal bilimciler arasında bu temelde bir iletişim kurulmasının çok önemli olduğunu düşünüyoruz.

Kuramsal incelemeler kadar, doğrudan pratik önerilerin yer aldığı ya da yalnızca kendi kişisel akademik deneyimlerinizi aktardığınız yazılar da bizim için değerli katkılar olacaktır. Çünkü amaçlarımızdan biri de bugünkü yapılanma içindeki sıkıntıların, sorunların dile getirildiği bir zemin oluşturmak, böylece açığa vurulmasını, paylaşılmasını sağlamak.

Yazılarınızı, görüşlerinizi bekliyoruz. Konuyu *Defter* ve *Toplum ve Bilim* dergilerinde bir tema olarak geliştireceğiz ve katkılarınıza yer vereceğiz.

Konuya gösterilen ilgi ve katkı düzeyine bağlı olarak 1997 Nisan ayında bir tartışma toplantısı düzenlemeyi düşünüyoruz. (Konuyla ilgili irtibat ve yazışma için İstanbul: Semih Sökmen, Tel. 212 2454696, Fax: 212 2454519, Ankara: Tanıl Bora, Tel. 312 4253600, Fax: 312 4251815)

BİR ÖNERİ: *Sosyal Bilimleri Açın*'ın katılımcıları olan on bilimciden biri, kimya Nobel ödülü sahibi Ilya Progogine'in *Kaos ve Düzen* adlı son derece güzel ve kışkırtıcı bir kitabı yayınlandı (İz Yayınları, 1996; maalesef kitabın çevirisi için aynı şeyi söylemek mümkün değil, ama yine de kitap heyecan vericiliğinden çok şey yitirmemiş; kitabı keşfetmeleri nedeniyle yayıncıyı kutlamak gerek). *Sosyal Bilimleri Açın*'ı inceleyenler hatırlayacaktır, "iki kültür" tartışmasını, kaosla, geri dönüşsüzlükle ilgili kısımları vb. *Kaos ve Düzen*'in *Sosyal Bilimleri Açın* üzerinde çok temel etkileri, izleri var. Bu açıdan ve bilimin günümüzde ulaştığı düzeyle, başlıca problematikleriyle ve çözüm yollarıyla ilgilenenler için *Kaos ve Düzen*'i ısrarla öneririm.

VE BİR DÜZELTME: *Defter*'in 28. sayısının, George Melly'ye ait olduğu belirtilen kapak resminin gerçek sahibi Scottie Wilson'dır. George Melly ise ressam üzerine bizim de deseni aldığımız biyografik albümün editörü... Düzeltir, özür dileriz.

SEMİH SÖKMEN

"HERKES SEVDİĞİNİ ÖLDÜRÜR"

Bülent Somay

BOURBON SOKAĞI ÜZERİNDE MEHTAP

Mehtap var bu gece Bourbon sokağında
Geçen yüzleri seçiyorum solgun sokak lambasının altında
Elimde değil, yolu yok peşlerine takılmamanın
Parlak ışıkların, insanların ve ayın
Her gün güçlü olayım diye dua ederim
Çünkü yaptıklarım doğru değil, bilirim
Gölgemi göremezsiniz, ne de işitirsiniz ayak seslerimi
Bourbon sokağında mehtap yükseldi mi

Çok yıllar geçti ben bu hale geleli
Kıstırıldım bu hayata masum bir kuzu gibi
Asla gösteremem gündüzün yüzümü
Ancak görürsünüz ayışığında yürüdüğümü
Şapkamın kenarı siper olur bir hayvanın gözüne
Ellerim rahip elleri, yüzüm bir günahkarın yüzüyse de
Gölgemi göremezsiniz, ne de işitirsiniz ayak seslerimi
Bourbon sokağında mehtap yükseldi mi

O kadın her gün New Orleans sokaklarında gezinir
Genç ve masumdur, zengin bir aileden gelir
Çok geceler geçirdim altında penceresinin
Kendimle savaşarak pençesinde içgüdülerimin
Tanrıya yakarırım, sorarım bu hale nasıl geldim diye
Mecburum öldürdüğümü sevmeye, sevdiğimi de öldürmeye
Gölgemi göremezsiniz, ne de işitirsiniz ayak seslerimi
Bourbon sokağında mehtap yükseldi mi

Çeviren: Yıldırım Türker

Sting'in imzası var altında, ama daha önce Oscar Wilde da yazmıştı *Ballad of Reading Gaol*'de:

Each man kills the thing he loves

Herkes (her erkek) sevdiğini (sevdiği şeyi) öldürür.

Bu şiiri ilk okuduğumda (yirmi yaşlarında filan olmalıyım) fazla önemsememiştim. O zamanlar "her erkek" olmadığımdan o kadar emindim ki, tabii ki şiirin muhatabı ben değildim aklımca. "Onlar" sevdiklerini öldürsünlerdi, ben farklıydım. Marksisttim, insan topluluklarının işleme kurallarını "biliyordum". Freud okumuştum bol bol, hatta biraz da Jung, insan zihninin ve ruhunun işleme kurallarını da "biliyordum". Tabii ki sevdiğimi öldürmeyecektim. Ölüm ve aşk birarada varolamaz kavramlardı benim için; biri varsa diğeri olmazdı. Ben bu kadar açık bir çelişkinin üstesinden gelemez miydim yani? Aşka metaforlarla bakıyordum o zamanlar; Ataol Behramoğlu'nun bir şiirinden öğrendiğimiz gibi, "bir kayadan zümrüt bir denize atlarcasına" sevecektim sevdiğimde. Sonra büyüdüm. Zümrüt denizler mazotla kaplandı, pet şişelerle doldu; sıkıysa atla. Biraz geriye baktım, arkam sevdiklerimin cesetleriyle doluydu. Az kafa patlatmadım "kim geçmiş buradan acaba?" diye. Benden başkasının ayak izi yoktu.

İşlediğim cinayetlerden ötürü beni tutuklamadılar. Polisi, yargıçları ve hapishaneleri atlattım. Müstakbel kurbanlarımı da. Hepsi kendi ayaklarıyla, kuzu kuzu geldiler yanıma. Boyunlarını kendiliklerinden uzattılar bıçağıma. Her işlediğim cinayette biraz daha ustalaştım. Bu işi o kadar ince bir sanat haline getirdim ki, artık öldürülenler bile anlayamıyorlardı öldürüldüklerini. Yürüyen cesetler gibi gezinip durdular ortalarda. Bir kurtadam gibi dolaşıyordum şehrimin sokaklarında. Landru'ydum, Mavi Sakal, Dracula.

The brim of my hat hides the eye of a beast
I've the face of a sinner but the hands of a priest
And you'll never see my shade or hear the sound of my feet
While there's a moon over Bourbon Street

Şapkamın kenarı siper olur bir hayvanın gözüne
Ellerim rahip elleri, yüzüm bir günahkarın yüzüyse de
Gölgemi göremezsiniz, ne de işitirsiniz ayak seslerimi
Bourbon sokağında mehtap yükseldi mi

Bourbon Sokağı'nı bilemem; New Orleans'ta da hiç bulunmadım. Ama mehtap ışığında tek başıma dolaşırken benim gölgem de gizliydi, ayak seslerim duyulmuyordu. Hangi şehir, hangi sokak olduğu ne farkeder.

İlk cinayetimi işlediğimde yirmi bir yaşındaydım. Hani Wilde'ın şiirini okuyup da hiç üstüme alınmadığım sıralar. Bir dostumdu öldürdüğüm; kadındı. Onu adaletle öldürdüm; hak ve doğruluk adına yalnızlığa mahkum ettim. Yargıç bendim; kanunları da ben yazmıştım zaten. İnfaz konusunda ise kendimden yetenekli kimseyi bulamadım. Sonra aşık oldum ona – başına gelecekleri bilmiyordu daha. Çünkü "her erkek sevdiğini öldürür". Sting henüz *Moon Over Bourbon Street*'i yazmamıştı. Ama ben onun sözüne çok uygun davranmıştım; önce öldürüp sonra aşık olmuştum.

I must love what I destroy, and destroy the thing I love

Mecburum öldürdüğümü sevmeye, sevdiğimi (sevdiğim şeyi) de öldürmeye

Mecburdum. Daha sonra cümlenin geri kalanını da tamamlayıp, aşık olduğumu da öldürmeyi ihmal etmeyecektim. Tabii o zamanlar böyle görmüyordum olanları. Ne cinayeti, ne öldürmesi? Haklıydım, haklı olduğumdan hiç kuşkum yoktu. Haklı olmadığımı, zaten hakkın önemli olmadığını, Sting'in daha da sonra *Ten Summoners Tales* albümünde söyleyeceği gibi "aşkın adaletten güçlü" olduğunu görmeme daha çok zaman vardı.

Sonra, bir kere öldürmenin tadını alıp yaptıklarımın da yanıma kalacağını hissettikten sonra öldürmeye devam ettim. Bazen kayıtsızlıkla, bazen merakla kurcalayarak; bazen bir öpücükle, bazen öfkeyle; bazen şefkatle, bazen aşağılayarak; bazen sakarlıkla, bazen taammüden. Görmeyerek; duymayarak; bir tokatla; kör bir bıçakla; bir neşterle; henüz tanımadan; henüz yaşamadan; doğmasına bile izin vermeden. Öldürmenin yolu çoktu.

Sonra öldürmekte olduğumu farkettim. Yani bunun bir şaka olmadığını, öldürdüklerimin bir yerlerinin ölü kaldığını gördüm. Korktum. İnkar ettim. Gözlerimi kapadım. Sonra başka yollar bularak tekrar öldürdüm. Bir detektif gibi iz sürdüm, sonunda yine kendimi yakaladım. Tevkif ettim, sonra kefaletle serbest bıraktım. Kendime kefil oluyordum, körler körlere yol gösteriyordu, bozacının şahidi de şıracıydı.

Derken dostlarımın, sevgililerimin ardındaki izlerde de cesetlere rastlamaya başladım. Onlar da öldürüyordu. Elle gelen düğün bayramdı. Yalnız değildim. Vicdanım biraz rahatladı. Çoğu kez kadın cesetleriydi gördüğüm; bazen erkeklere de rastlıyordum ama. Bir gün, kendime karşı dürüst olduğum bir anda, bir anıda kendi cesedime de rastladım. Nasıl ölmüş olduğumu hatırlayamadım. Ölümü kabullenemedim. Birden dehşetle farkettim ki, ölmüş, öldürülmüş ol-

mayı kabullenmek, katil olmayı kabullenmekten daha zor geliyordu. Doğrusunu isterseniz otuzuma yaklaştığımda bu işin sonu yok gibi görünüyordu.

O sıralarda Fassbinder'in *Querelle*'ini gördüm. Belirsiz bir Mağrip liman kentinde, bir bar vardır. Barın sahibi Nono, gelip geçen gemicilerle zar atar. Kazanan Nono'nun karısıyla yatacaktır, kaybeden ise Nono'yla. Nono'nun karısını Jeanne Moreau oynuyordu. Moreau derin ve dingin bir teslimiyetle, tevekkülle Wilde'ın şiirinden bestelenmiş bir şarkı söylüyordu o barda: "Each man kills ze sing he love". Birkaç yıl sonra da *Moon Over Bourbon Street*'i dinledim ilk kez. Moreau'nun teslimiyetine karşılık Sting nedametten isyana dönüşen bir çığlıkla söylüyordu şarkısını. İlk kez o zaman "herkes"in aslında "her erkek", "sevdiğini"nin de "sevdiği şey" olduğunu farkettim. Öldürülen "şey"di, nesneydi, öldüren ise erkek.

Moreau "şey" olduğunun farkındaydı ve buna karşı hiçbir şey yapamadığı, yapmadığı için dingin ve mütevekkildi. Sting ise "şeyleştiren", öldüren konumundan haykırıyordu, cellatlığı kabullenemiyor, isyan ediyordu. Moreau kadındı, o yüzden İsa'nın son isyanı bile yoktu onun çarmıha gerilişinde. Sting erkekti, o yüzden de Büyük Engizisyoncu'nun, Quemada'nın acısını sesinde duymak mümkündü.

Oscar Wilde'ın, ve Moreau'nun şarkı söylediği sahneyi yaratan Fassbinder'in ise Sting'e (bu arada Moreau'ya da) karşı bir avantajları vardı galiba: Hem seven erkek, hem de seven erkeğin nesnesi olabiliyorlardı eşcinsel oldukları için. Cellat ve kurban, Büyük Engizisyoncu ve İsa, Hamlet ve Ophelia olabiliyorlardı aynı anda ve aynı yaşamda.

Wilde ve Sting (biri eşcinsel diğeri heteroseksüel olmasına karşın) bir noktada birleşiyorlar: Her erkek sevdiği şeyi öldürür. Sevdiği şey kadın da olabilir erkek de; fallusun varlığı, sevilme felaketine karşı bir güvence oluşturmuyor.

Peki erkek aşkı niçin sevileni nesneleştirmeyi ve en sonunda öldürmeyi içeriyor ille de? Niye bir kez aşk ve ölüm arasındaki bu ilişkiyi, ilişkinin gölgesini, karanlığını bir kez sezdikten sonra kendi şehrimin sokaklarında bir kurtadam gibi gezmek ve her yeni cinayetimi (herşey olup bittikten sonra) gördüğümde başımı mehtaba doğru kaldırıp ulumak zorundayım?

Bir cevap denemesinde bulunabilirim: Belki de biz aşık erkekler turistlere benziyoruz biraz. Yaşadığımız her hoş, sevinçli anı yanımızdan ayırmadığımız fotoğraf makinemizle ölümsüzleştirmeye çalışıyoruz. Tanıdığınız erkekleri bir düşünün aşık olunca ne yapıyorlar diye. Karşılarındaki kadın ya da erkeği fotoğraf makinelerinin objektifine hapsediyorlar. Değişime karşı direniyorlar böylece; anın ölümüne tahammül edemiyorlar. Anı sabitleştiriyorlar ve böylece onu gerçekten öldürüyorlar. Tek ölümsüz zaten cansız olandır çünkü. Canlı olan doğar, yaşar, ölür ve çürür. Ölümsüzleştirme gayreti yaşayanı daha baştan, vadesi dolmadan öldürüyor. Bir natürmort, yani ölü-doğa (ya da İngilizce'deki

daha güzel ifadeyle *still life*: durmuş-yaşam) yaratıyor. Sevilen, bir nesneye, bir fotoğraf filmine, bir fotğraf kartı üzerindeki gümüş nitrat taneciklerine dönüşüyor. Ölüyor. Artık bir albüme kaldırılabilir ve kaybetme korkusu olmadan "gerçek" yaşama, ücret ve faizin, kılıç ve nükleer bombanın, ast ve üstün, alış ve verişin hüküm sürdüğü o evrene geri dönülebilir. Tıpkı bir turistin yaptığı gibi, tatil (aşk) anıya kaydedilir ve sıradanlığın dünyasına geri dönülür. Her erkek sevdiğinin fotoğrafını çeker ve onu öldürür böylece.

Ya da: Erkek canlı, yaşayan bir sevgiliyi içeremez, içine alamaz. Onu hem kendisi olarak bırakmayı, hem de kapsamayı beceremez. Erkek için sevilen bu yüzden hep dışında, hep her an kaybedilebilirdir. Uçucudur. Onu elde tutmanın tek yolu dondurmaktır. Dondurup çantaya atmak, dolaba kilitlemek, eve kapatmaktır. O yüzden sevgilinin kendi hayatiyetini ifade etmesi hep bir tehlike kaynağıdır. Bu ifadelere direnmek gerekir, yok saymak gerekir, izlerini bile silmek gerekir. Bazen sinizmle, bazen şiddetle, bazen de bir sevgi fazlasıyla. Sevgilinin duyduğu her alaylı ifade, yediği her tokat, sözlerinin duvara çarptığı her an, heyecanla anlattığı bir öyküye karşılık olarak aldığı her şefkatli ve babacan baş okşaması, onu biraz daha nesneleştirir. Kritik an, sevilenin kendisinin de bir özne olabileceği umudunu kaybettiği andır. Celladın baltası tam bu anda iner. Sevilen ya terke zorlanır ve ipi kendi çeker, ya da özne olmamayı kabullenir, bir natürmort olarak ikinci yaşamını sürdürür. İki halde de erkek sevdiğini şeyleştirmiş, öldürmüştür. İki halde de sevilen ölmüştür.

Peki biz erkekler yalnız mıyız cinayetlerimizde? Kadınlar bu kadar mazlum, bu kadar çaresiz mi? Böyle olduğunu iddia etseydim, kendimi Dostoyevski'nin trajik "Büyük Engizisyoncu" figürünün yerine koymuş olurdum herhalde. Kadınları da mezbahaya götürülen kuzu sürüsünün yerine. Oysa kadınlar ne bu kadar mazlum, ne de bu kadar güçsüz. Kadınların yolları üzerinde bırakıp geçtikleri erkek cesetlerini nasıl açıklayabiliriz yoksa? Kadın aşkıyla ölüm arasında bir bağlantı olmadığını iddia ediyor değilim baştan beri. Kadının cellat olamayacağını da iddia etmiyorum. Yalnızca erkekler daha fazla silaha sahip, daha donanımlılar, o kadar. Belki de kadının katilliğinde, Eros, Thanatos'a dolambaçsız bir yolla bağlı değil erkeklerde olduğu gibi. "Öteki" (sevilen) aşık olunduğu anda öldürme fiilinin nesnesi olmuyor. Yoksa kadın da "öldürüyor" mutlaka: Herşeyden önce (artık) sevmediğini öldürüyor; sevdiğini öldüren erkek zaman içinde kadının sevgisini tükettikçe, kadın da intikamını alacaktır elbet: Sevgi bittiği, "allahaısmarladık" deme vakti geldiğinde, darbeyi mümkün olan en ölümcül yere vuracaktır. Bir nesne olarak yaşadığı ilişkinin bitiriliş anı, bir iktidar anıdır kadın için: Geri dönüşsüz bir biçimde "Hayır!" diyebildiği tek an belki de. Bu an da geçicidir kuşkusuz. Ya geri dönecek ve iktidarı kendi elleriyle teslim edecektir yeniden erkeğe, ya da dönmeyecek, ama böylece de iktidarının nesnesini kaybedecektir.

Bu karanlık tabloya, bu gerilimi bile olmayan, katilleri baştan belli cinayet romanına biraz olsun ışık tutabilecek bir an, bir söz bulmak mümkün değil mi? Belki de, aşk sözkonusu olduğunda insanlar ve ilişkiler tek canlı değildir demek karanlığı biraz dağıtabilir. Her ölüm bir şeyler eksiltse de, Anka gibi yeniden doğmak mümkün olmalı. Stravinsky'nin *Bahar Ayini*'nde kurban edilen bakire, bir kadın olarak yeniden doğacak. Belki de tersine işleyen bir süreç var burada: Belki de her ölüm doğurganlığımızı artırıyor aslında. Ama işlediğimiz her cinayet de doğurganlığımızdan, verimliliğimizden, hayatiyetimizden birşeyler eksiltecek. Ölen kadın ya da erkek ölü kalabilir, bu ihtimal her zaman için var. Ama yeniden de doğabilir; bu yeniden doğum ise onu daha doğurgan, daha canlı yapar. Öldüren erkek ise yavaş yavaş tükenir, hayatiyetini kurbanlarına adım adım devrederek söner gider. Sevdiğini öldüren (ya da Sting'in deyişiyle öldürmeye mecbur olan) erkek için bir kurtuluş yok mu öyleyse? Daha içten bir soru sormalıyım belki de: Kaderim, sırtımda sayısız cinayetin yüküyle sonsuza dek mehtaba karşı ulumak mı geceleri?

Kurbanımın ölümünü paylaşmayı deneyemez miyim mesela?

Bunun bir tek yolunu görebiliyorum: Kendi öldüğüm anları hatırlamak; sevgiyle öldürüldüğüm anları. Bir dostumun, bir kadının eliyle öldürüldüğüm anları hafızamda arıyorum, tarıyorum, bulanık imgeler dışında birşey gelmiyor aklıma. O zaman geriye doğru düşünmeye başlıyorum. İlk ölümümü hatırlamaya çalışıyorum. Çocukluğuma gidiyorum; ölümü ve aşkı ilk tanıdığım yıllara.

Herbirimiz çocukluğumuzda kaç ölüm öldük biliyor muyuz? Hem de bizi çok, pek çok sevenlerin elinden: Babalarımızın, öğretmenlerimizin, arkadaşlarımızın, ama daha da beteri, annelerimizin elinden. Kaç kez susturulduk, kaç kez aşağılandık, hayallerimizi, masallarımızı dinlemediler, dövdüler bizi, sevgileriyle boğdular, sevgiye en çok ihtiyacımız olduğu anda ise ilgi bile göstermediler.

Burada kadınlar için sevgiyle ölümün bağlandığı, kadının da katil olabildiği bir nokta daha var: Kadın çocuğunu öldürür. Kendisinin bir parçası iken onu terketmiş olan varlığı hiçbir zaman tam olarak affetmeyecektir çünkü, onun "öteki"liğini, kendi dışındaki varlığını kabule yanaşmayacaktır. Erkek zaten onun dışındadır, onu nesneleştirmektedir, celladıdır onun. Çocuğu ise başlangıçta "öteki" değildir, kadının vücudunun bir parçasıdır. Ama bir an gelir, çocuk önce vücudunu terkeder kadının; bu daha ileride gerçekleşecek topyekûn bir "terk"in habercisidir. Kadın işte bu "terk"i engellemeye çalışırken öldürür çocuğunu. Baba sevdiği her şeye yaptığı gibi çocuğunu nesneleştirirken, anne de onun bağımsız varlığını ifade etmeye çalışmasının önüne dikilir; aşırı sevgiyle, aşırı şefkatle, kendi yapamadıklarını ona yaptırmaya çalışarak, bazen öfkeyle, bazen de şiddetle. Ama her kadın mutlaka çocuğunu öldürür; en az birkaç kere.

Her erkek sevdiği şeyi öldürür. Bu şey bir kadındır çoğu kez, bazen bir erkektir; ama mutlaka çocuktur da. Kadın da sevdiğini öldürür zaman zaman; bir dostunu, sevgilisini, ama mutlaka çocuğunu da. Hepimiz için kurbanlarımızın ölümünü paylaşmanın tek yolu var: Çocukluğumuza dönmek, çocukluğumuzu hatırlamak. Çocukluğumuzda kimler tarafından ve nasıl öldürüldüğümüzü, nasıl, nerelerden geçerek yeniden dirildiğimizi hatırlamak. "Erkek" olanlarımız için oldukça zor bir iş: Bu yoldan bir kez geçince, artık eskisi kadar "erkek" olmak zorlaşıyor çünkü. "Erkek" olmayı iktidarla özdeşleştiren, iktidarın kanıtını da ancak onun uygulamasında, öldürme fiilinde bulan bir dünyada, öldürülmüş olmayı kabullenmek "erkekliği" zedeleyecektir kuşkusuz. Ama bir de başarılabilirse, sevdiklerimizin yalnızca celladı olmak kaderine saplanıp kalmayabiliriz; belki dirilişlerinde de yanlarında olabiliriz.

Sevdiğimizi öldürdüğümüzü bize ilk kez haber veren Wilde itilmiş, aşağılanmış bir eşcinseldi. Şiirini hapishanede yazıyordu. Sevdiğini öldürmenin ne olduğunu bilerek, birçok kez ölmüş olarak. Sting *Moon Over Bourbon Street*'i yazdığı günlerde, aynı albümde yer alan *Russians* şarkısının video-klipinde kendi çocuğunun doğum sahnesini belgesel gibi kullanıyordu – bir darbede iki ölüm; karısı ve yeni doğmuş çocuğu, pop-star'ın eliyle medyatize edildi, figüranlaştırıldı, nesneleştirildi. İşte o yüzden Sting'in varabileceği yer nedametle isyan arasında, öfkeli bir haykırış. Sevdiğini öldürmeye mecbur olduğunu sanarak, bunu her gün yeniden seçtiğini görmeden. Wilde'ın bilgeliğinde, sakinliğinde ve kabullenişinde ise bir asır geriden gelen bir umut var. Aynı umudu kendi ölümlerimizi ve cinayetlerimizi bilerek, çocukluklarımızı, bizi sevenlerin bizi öldürüşünü asla unutmamaya çalışarak ellerimizle tutabiliriz. Hepimiz sevgiyi ve ölümü tanıdık. Mesele hatırlamakta.

—

LEYLA'DAN GEÇME FASLI

Oğuz Erdur

Giriş

İnsan davranışlarının biyoloji tarafından mı yoksa toplum tarafından mı belirlendiği konusundaki çözümsüz tartışmada tarafsız değilim. Bir isim koymam gerekirse sosyobiyoloji diye sınıflandıracağım bir dizi kitap beni geçtiğimiz yıl taraf tutmaya ikna etti.[1] Ben biyolojinin tarafını tutuyorum. Ayrıca her ne kadar isteksiz de olsa dört yıl boyunca almış olduğum ekonomi eğitimim sırasında, neo-klasik ekonomik teorinin altında yatan insan kavramı da beni farkında olmadan taraf tutmaya hazırlamıştı galiba.[2]

Ama bir dakika. Bu Biyolojik Determinizm'e ya da Sosyal Darwinizm'e inanıyorum demek değil. Açıklayacağım.

Locke'dan Durkheim'a, Durkheim'dan da günümüze gelen insanın bembeyaz bir sayfa (*tabula rasa*) olarak doğması fikri günümüzde kimlere ve nasıl hitab ediyor bilmiyorum. Bence bu fikir ciddi bir "demokrasi" önyargısı taşıyor ve gerçeğe, en az "eugenist"[3] önyargı kadar çirkin bir ihanet ediyor. Sinirlenebilen, açken dünyayı bambaşka görmeye başlayan, hayatında en az bir kez ciddi şekilde korkmuş olan ve aseksüel olmayan herkes biyolojik faktörlerin insan davranışını günü gününe nasıl etkilediğini fark eder sanırım. Tabii bu insan katil ya da rahibe olarak doğar demek değil. Sağduyu sahibi her insan, bir iç görü (*introspection*) ile davranışlarının aşağı yukarı ne kadarının biyoloji tarafından yönlendirildiğini, toplumun ve öğrenmenin ise ne gibi davranışlara yol

* Bu yazı, 5 ve 8 Ağustos 1996 tarihlerinde Boğaziçi Üniversitesi'nde Nilüfer Göle başkanlığında toplanan "Kamusal Alan ve İslami Kimlik" adlı atelyede sunulmuştur.

1. Bu kitapların en önemli üçü şunlar: 1) Matt Ridley, *Red Queen: Sex and Evolution of Human Nature*, New York, Mac Millan, 1994; 2) Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1989; 3) Konrad Lorenz, *On Agression*, New York, Harthcourt, Brace & World, 1966.

2. Neo-klasik ekonomik teorinin bencil isteklerinin doğrultusunda rasyonel seçimler yapan *Homo Oeconomicus* u ile evrim teorisinin *Homo Sapiens* i huy bakımından birbirine çok benzeyen iki zat!

3. Yalnız "üstün" bireylerin üremesine izin vermek yoluyla insan ırkının ıslah edilmesi fikri.

açıp, biyolojinin söylediklerinin ne kadarına ve ne zamanlarda karşı çıktığını fark eder gibi geliyor bana.

Buraya kadar gayet ılımlı ve herhangi birisi tarafından kabul edilmesinde sorun olmayan şeyler söylediğimi düşünüyorum. Radikal kabul edilebilecek (ama bence aslında hiç de radikal olmayan) tek konu şu: Biyoloji toplumdan önce gelmişti. Bu yüzden de ben taraf tutuyorum.

Tabii buna inanmak için evrim teorisine inanmak gerek. Konunun radikal kabul edilebileceğini fark ettiğim tarafı da bu zaten. İstanbul halkının yalnızca %43'ü "insanoğlunun kendinden önceki canlılardan türediğine" inanıyor.[4] Yani çoğunluk, biyolojinin toplumdan daha önce geldiğine inanmıyor. İnsanlar evrim teorisine inanmanın nerelere gidebileceğini hissediyorlar olsa gerek. Zekâsına çok değer verdiğim birisi "İnanç insanın başına gelebilecek en iyi şeydir," demişti. Doğru. Ama evrime inanmak pek de bir işe yaramayan bir inanç. Büyük varoluşsal soruların hiçbirisine cevap vermiyor çünkü. "Nereden geldik?" Hadi bu tamam. Ama ya "Burası nasıl varoldu?" "Peki sonra ne olacak?" "Amacımız ne?" Bu gibi sorulara evrim " 'Sonra' ne demek?", " 'Amaç' ne demek?" gibi sorularla karşılık veriyor. Ama bazı şeyleri açıklamaması, açıkladığı şeylerin geçerliliğini, daha da önemlisi zerafetini ortadan kaldırmaya yetmiyor. Yani insanların çoğunun, özellikle Türkiye'de, içlerini ferah tuttukları gibi evrim teorisi "sadece bir teori" değil. Daha doğrusu "yerçekimi" ne kadar "sadece bir teori" ise canlıların "evrimi" de o kadar "sadece teori". Bana kalırsa, biyolojinin varolduğu ve bu varlığın şu anda davranışlarımızı en az biyoloji kadar etkileyen toplumun varlığını da derinden etkilediği, üzerinde atıp tutmaya yer olmayan birer gerçek. Empati eksikliğimi mazur görün ama, aslında bu denli açık seçik ortada olan şeylerin nasıl tartışma konusu yapıldığını anlamıyorum.

Bu kadar lafı etmemin ciddi bir sebebi var. Yani sırf "Aslında, bence evrim..." konulu iki sayfa yazmadım. Öyle olsaydı iki sayfada asla kesmezdim konuyu. Benim için önemli olan şeylerin "Niye?"si ve "Nasıl?"ı genelde çok ilgilendirir beni. Ve konu "aşk", yani beni en çok ilgilendiren şey, olunca bahsedeceğim şeyleri öncelikle verimli bir toprakta temellendirmek istedim. Ancak bu temellendirmeyi yaptığım yere olan inancımın da aslında konvansiyonel anlamıyla bir "inanç" olmadığını söylemek istiyorum. Hocam Dr. Andrzej Furman bir gün "Zerafet için Doğru'yu hiç düşünmeden feda ederim," demişti. Kendisi nükleer fizikçidir. Zerafet arayışı diye adlandırabileceğim bu tutum aslında fizikçilere hiç de yabancı olmayan bir konu. Hatta nobel ödüllü bir fi-

4. 1995 yılında İstanbul'da Andrzej Furman ve Oğuz Erdur tarafından yapılmış ve Boğaziçi Araştırma Fonu tarafından finanse edilmiş olan *Social Aspects of Pro-Environmental Attitude* adlı araştırmanın sonuçlarından.

zikçi olan Steven Weinberg'in *Beautiful Theories*[5] isimli bir kitabı bile var. Her neyse. Söylemek istediğim şu ki, aslında evrim teorisine, doğru olduğu için değil zarif olduğu için inanıyorum. Ayrıca "birşey" "hiçbir şey" ile mağlup edilemez. Yeni "evrim"den daha zarif olduğunu düşündüğüm birşey ile karşılaşıncaya dek her gerektiği durumda evrime "inanma'yı sürdüreceğim.

İlk bakışta ilgisiz gibi görünmekle birlikte, konuyu evrim üzerine kurmakla çok isabetli bir karar vermiş olduğumu düşünüyorum. Birincisi, konu aşk olduğu zaman evrimin zerafetine duyduğum saygı daha da artıyor. Çünkü özellikle aşk konusunda Biyoloji karşısındaki Toplumsal Belirleyicilik (*Social Constructionism*) argümanı tarafından ikna edilmem mümkün değil. Şu ya da bu şekilde "aşk"ı öğrenmiş olmam mümkün görünmüyor bana. Tabii bu, âşık olunca nasıl davranılması gerektiğini doğuştan biliyordum demek değil. Ya da aslında böceklerin dikkatini çekerek polenlerin bir bitkiden diğer bitkiye taşınması ve üremenin sağlanması amacıyla evrim geçirmiş olan corolla'ların (renkli yapraklar) bir kadını nasıl etkilediği gibi hususları da öğrenmediğimi iddia etmiyorum kesinlikle. Bana mümkün görünmeyen "âşık olma'nın kendisini öğrenmiş olmam. Dolayısıyla "aşk"tan bahsetmek için evrimin iyi bir başlangıç noktası olduğunu düşünüyorum.

Evrim konusunda isabetli bir karar vermiş olduğumu düşünmemin ikinci önemli nedeni ise şu: Aslında bu yazının esas çıkış noktası olan "Sufilik" evrimsel bir gözlükle bakıldığı takdirde tamamen "irrasyonel" olan iki ana konunun yani "Aşk" ve "Din"in üst üste geldiği bir olgu olarak görülüyor. "Aşk" ile "Din" arasındaki ilişki, incelemekte evrimin yardımcı olamayacağı bir konu da olsa, evrimin ayrı ayrı "Aşk" ve "Din" konularında söyleyeceği mühim şeyler var bence.

Evrim Teorisi ve Aşk

Sıradan bilgeliğin söylediği ve hepimizin inandığı üzere aşk aslında insanoğlunun üremesine hizmet eden bir şeydir. Melih Cevdet Anday bir yazısında[6] şöyle diyor:

...Tuhaf gelecek, ama... Kendi başımıza âşık olmuşuzdur, sevgili sonradan sahneye çıkar, figüran olarak. Alman filozofu Schopenhauer (1788-1860) bu konuyu *Aşkın Metafiziği* adlı o güzel kitabında enine boyuna incelemiştir. Ona göre aşk konusunda bizler doğanın figüranlarıyızdır.

Peki bu oyunda doğanın güttüğü amaç nedir?

Ne olacak, döl almak, türün süregitmesini sağlamak...

5. Güzel Teoriler. 6. *Cumhuriyet*, 16 Nisan 1996.

Yani aşk insan soyunun üremesi için vardır değil mi? Yani Freud'un da dediği gibi aslında aşk seksin bizzat kendisidir değil mi? HAYIR!

İşin komik tarafı, tamamen irrasyonel bir Romantik'le tamamen rasyonel bir Sosyobiyolog bu konuda aynı şeyi söyleyeceklerdir bağırarak: HAYIR!

Önce romantikten başlayalım. (Çünkü sosyobiyolog çok konuşacak.)

"Ne güzel başlamıştı halbuki yukarıdaki alıntı. Ama gerisi saçmaladı," diyecektir Romantik. "Âşıktım ama sevgilim yoktu." (Ne çok yaklaştı Romantik, Sufi'ye burada!) "Aşk bir tek şey için vardır: Aşkın kendisi için. Hatta herşey bir tek şey için vardır: Aşk için."

Ünlü yönetmen Krzystof Kieslowski'nin *The Color Blue* adlı filminin sonundaki opera'nın sözlerini duyunca hayatın tek gerçeğini görecek ve gözyaşlarını tutamayacaktır Romantik: (Nereden mi biliyorum? Sizce?)

> Gücümle dağları yerinden oynatacak olsam, ben aşksız bir hiçim.
> Sesler susacak. Konuşmalar dinecek. Bilgi silinecek.
> Sadece üç şey kalacak geriye:
> İnanç, umut ve aşk.

Burada hıçkırmaya başlayacaktır Romantik. "Hayır!" diye haykıracaktır içinden: "Yalnızca aşk kalacak!" Ve devam eden alt yazı onaylayacaktır:

> Ve bunların içinde en büyüğü aşktır.

Romantik'in ruhu akacaktır gözlerinden, perdeyle arasındaki bu diyaloğun üzerine. Âşıktır ama sevgilisi yoktur. Ve bilir ki, ruhuyla bilir ki, içinde yanan ateşin, benliğini ele geçirmiş olan tutkunun ve hayatını anlamlandıran tek şeyin, yani nesnesini bulamamış olan aşkının aradığı nesne bir cinsel organın gizleyebileceğinden çok daha derinlerde saklı bir ruhtur.

Sosyobiyologda sıra.

Sosyobiyoloji ile düşünürken aklımızda olması gereken iki temel kavram var. Birincisi "ters mühendislik" (*reverse engineering*), ikincisi ise "fayda fonksiyonu" (*utility function*). Sosyobiyolog anlamaya çalıştığı fenomeni ele alırken önce bu fenomenin varolması için bir sebep olduğu varsayımıyla yola çıkar. Sonra "Ben bu amaca hizmet etmek için bir şey yapmış olsaydım, yapacağım alet bu mu olurdu?" diye düşünür, yani ters mühendislik yapar.[7] Konumuz aşk olduğuna göre Sosyobiyolog şöyle düşünecektir: "Ben üreme amacına hizmet edecek bir şey dizayn etseydim, dizayn ettiğim şey aşk mı olurdu?" Sosyobiyo-

7. Richard Dawkins, "God's Utility Function", *Scientific American*, Kasım 1995, ss. 62-67.

log'un yerine düşünelim:

Bir kere aşk zor bir şeydir. Kolay kolay ortaya çıkmaz. Aşkı beklerken insan hiç üreyemeyebilir. İkincisi aşkın nesnesinin kriterleri hiç de rasyonel değildir. Aşk, âşık olunması muhtemel kişinin özelliklerinin değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkmaz. Amaç üremekse eğer ve üremenin amacı da çevreye uyumlu ve genlerin devamını sağlayacak yavrular (*offspring*) vermekse,[8] eş seçimi aşktan çok daha fonksiyonel kriterlere göre yapılabilir kuşkusuz. Üçüncüsü aşk birçok kez karşılıksız kalır ve "âşık" kendi genetik çıkarını düşünmek bir yana, kendi kendini yavaş yavaş yok eder. Karşılık görmeyen aşk öznesini yok eden (*self-distructive*) bir hal alır. Hem de dışarıda bir yığın potansiyel eş beklerken! Bunun dördüncüsü, beşincisi filan var mutlaka ama uzatmaya gerek yok. Yani aşkın üremeyi sağlamak için varolduğu fikri geçersiz filan değil, düpedüz yanlıştır.

Şimdi ikinci kavramı, yani fayda fonksiyonunu devreye sokalım. Karar vermemiz gereken konu, söz konusu ettiğimiz fenomenin hangi amaca hizmet etmek için varolduğudur. Yani sorumuz şu: "Aşk neyi optimize etmeye yarıyor?" Üremeyi optimize etmeye yaramadığına karar vermiştik zaten. Bireyin güvenliğini mi? Hadi canım! Huzur? Mutluluk? Yaşama sevinci? Üç kez daha "Hadi canım!" "Âşık" kendini aşkın içinde bulmadan önce hiçbir şeyin garantisini almaz ve beklentilerinin gerçekleşme olasılığıyla ne şiddette ve aynı kişiye ne denli uzun süre âşık olacağı arasında olsa olsa negatif bir korrelasyon vardır! Yani aşkın bu gibi açıkça fayda getiren hiçbir şeye hizmet etmediği ortadadır.

Kolay yoldan bir çözüm bulamadığımıza göre Sosyobiyolog olarak biraz hikâye anlatalım şimdi.

Darwin'in "*survival of the fittest*", yani "en güçlünün yaşamayı sürdürmesi" kavramını çoğumuz biliriz. Hatta yine çoğumuz evrim teorisinin temel taşının bu kavram olduğunu sanırız. Ancak günümüz bilimi evrimin en güçlünün varolmayı sürdürmesiyle değil, "en güçlünün üremeyi sürdürmesi"yle ilgili olduğunu anlatıyor. 80'lerin evrim düşüncesine getirdiği devrim, evrimin bireylerle değil, genlerle ilgili olduğu. *Selfish Gene* (Bencil Gen) teorisine göre canlılar, genlerimizin milyonlarca yıldır kendi varoluş amaçlarına göre dizayn ettikleri birer *survival machine*, yani "varoluş makinaları"dır.[9] Samuel Buttler'ın deyimiyle "Bir tavuk, sadece bir yumurtanın diğer bir yumurtayı yapma şeklidir."[10] Bu tabii, insanlar ya da kertenkeleler için de geçerli. Evrimsel biyolojiye göre, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, bizler genlerimizin varlıklarını sürdür-

8. Richard Dawkins'in *Selfish Gene* ile evrim biyolojisinde yaptığı devrim varoluşun anlamını aynen bu şekilde formüle etmektedir.

9. Dawkins, *The Selfish Gene*.

mek için birer aracız. Diğer canlıların tümü gibi bizim de varolma sebebimiz üreyerek genlerimizin varoluşlarını sürdürmek.

Hayvanlar âleminde hemen hemen istisnası olmayan gerçek, dişinin seçici konumunda olmasıdır. Dişi seçicidir, çünkü üreme dişi için büyük bir yatırımdır. Ortaya çıkacak olan canlıyı vücudunda taşıyacak, daha sonra büyütüp besleyecek olan dişidir. Oysa üreme erkek için genellikle çok küçük bir yatırım gerektirir. Ayrıca örneğin, insanları ele alırsak bir kadın en ideal şartlarda hayatı boyunca 10-15 çocuğa sahip olabilir. Oysa en ideal şartlar gerçekleşirse bu sayı bir erkek için on binleri bulabilir. Yani dişi için her döllenme erkek için olduğundan çok daha büyük önem taşımaktadır. Çin imparatorlarının seksüel görevlerini yerine getirmekte zorlandıkları ve bundan zaman zaman şikâyetçi oldukları Çin yıllıklarında yazmaktadır.[11] Sözü geçen seksüel görev günde en az iki kez haremlerinden değişik bir kadını döllemektir. Bu durumda günümüz Çini'nin büyük bir çoğunluğunun İmparator soyundan geldiği ortada!

Ortada "Çin imparatoru olmak" gibi tartışılmaz bir üstünlük olmadığı durumlarda, hayvanlar alemindeki tüm erkekler dişileri etkilemek ve üstün niteliklere sahip olduklarını kanıtlamak için uğraşırlar. Dişiler ise çiftleşmek için üstün niteliklere sahip olduklarını düşündükleri erkekleri seçerler. Bu dişiler için önemlidir, çünkü ortaya çıkacak olan yavrunun genlerinin yarısı erkekten gelecektir. Ortaya çıkacak olan yavru ne kadar üstün nitelikli olursa, dişiden gelen genlerin varolmayı sürdürme şansı da o kadar fazla olacaktır. Çünkü üstün nitelik hayatta kalmayı başarmayı beraberinde getirir. Daha da önemlisi bir sonraki jenerasyondaki dişiler de üstün nitelikli erkekleri seçecek oldukları için üremenin, yani genlerin sürecek olmasını da sağlar. Bu açıklama biyolojide *sexual selection* yani "seksüel seçim" kavramı olarak nitelenir.

İnsan beyninin gelişmesi de seksüel seleksiyonla açıklanmakta. Richard Alexander'ın açıklamasına göre, "Yalnızca insanlar kendi evrimlerini açıklayacak koşulları yaratmış olabilirler."[12] Çünkü insan beyninin bu denli çok gelişmiş olmasını gerektirecek doğal koşullar hiçbir zaman varolmamıştır. Seksüel seleksiyon insan beyninin nasıl böyle gelişmesine yol açtı o zaman?

Dişi üstün olanı seçiyorsa, erkek de tabii ki dişiyi üstün olduğuna ikna etmeye çalışır. Dişiyi üstün olduğuna ikna etmek onu etkilemekle mümkündür. Bunun da iki yolu vardır. Ya gerçekten üstün olmak, ya da bir yolunu bulup da karşıdakini kandırmak. İşte insan zekâsı da kandırmaya çalışmak ve kandırılmamaya çalışmak için gelişmiştir.[13] Erkek bir yandan diğer erkeklerle üstünlük mücadelesi yaparken diğer yandan da kandırmaya çalışır. Kadın bir yandan üstün erkeklerin üstünlüklerini anlayacak kadar üstün olmaya çalışırken bir yan-

10. Matt Ridley, *Red Queen: Sex and Evolution of Human Nature.*
11. Ridley, *a.g.e.* 12. Ridley, *a.g.e.* 13. Ridley, *a.g.e.*

dan da kandırılmamaya çalışır. İnsan zekâsı pratik çözümler bulma çabası yüzünden değil, "tür içi rekabet" (*intraspecific competition*) yüzünden bu denli gelişmiştir.

Bu hikâyeye göre iki filozof ormanda yürürken bir ayıyla karşılaşırlar. Ayı onları kovalamaya başlar. Bir süre sonra biri "Yararı yok! Nasıl olsa ayıdan daha hızlı koşamayacağız," der. Diğeri yanıtlar: "Ayıdan daha hızlı koşmama gerek yok, zaten. Senden daha hızlı koşmayı başarmam yeterli..."

Aldığımız enerjinin %18'ini yalnızca beyin fonksiyonlarımız için kullanıyoruz. Bu inanılmaz rakam sonucunda şiir yazıyoruz, uçak yapıyoruz, evreni sorguluyoruz, aya gidiyoruz ve âşık oluyoruz. Ve zekâmızın bu denli gelişmiş olmasına yol açarak bize tüm bunları yaptırtan "ayı" değil, yanımızda koşmakta olan "öteki".

Sosyobiyolog'un anlattığı bu hikâyeden çıkaracağımız sonuç şu: Aşkın fayda fonksiyonu hiçbir şeyi optimize etmek üzerine kurulu değildir. Aşk, üreme amacına yönelik olarak kandırmayı ve kandırılmamayı becermek için süregelmiş olan evrimsel sürecin bir yan etkisidir olsa olsa. Aşk, tek amaç olan üreme yollarında haddini bilmeden gelişmiş olan beynin kendini barındıran organizma üzerinde oynadığı bir oyun olabilir ancak. Yani, "Romantik haklı!" diyecektir Sosyobiyolog, "Aşk olsa olsa aşkın kendisi için vardır."

Evrim Teorisi ve Din

Çok da enteresan oldu aslında bu bölümün başlığı. Ama evrim teorisiyle din arasındaki tartışmaları anlatmayacağım burada. Çünkü onu yapmak için, en sonunda bir tarafın lehinde konuşacak bile olsa, iki tarafın argümanlarını tarafsız bir biçimde ortaya koymak durumundadır insan. Oysa ben açık ve net bir şekilde taraf tutuyorum. Ama tutmadığım tarafa da son derece gıpta ediyorum. Rasyonalitenin karşısında aşktan bile daha büyük bir cesaretle duruyor din. Hatta itiraf etmek gerek, yeniyor da rasyonaliteyi. Nasıl mı? İşte evrimin bükemediği eli nasıl öptüğü:

Marx'ın "Din toplumların afyonudur" dediğini biliyoruz. Buna benzer bir din düşmanlığı (*blasphemy*) da *Selfish Gene* devriminin mimarı Richard Dawkins'den geliyor. Dawkins'e göre din "kültürel bir virüs". Bu sözden yola çıkan ve aslında konuşma tonuyla Dawkins'in din düşmanlığına duyduğu sempatiyi belli eden diğer bir evrim biyoloğu Mark Ridley, kültürün içinde dinin konumunu evrimsel bir gözlükle inceliyor.[14] Ridley'e göre neyin kültürel bir parazit olduğunu neyin de kültürün değişiminin doğal bir sonucu olduğuna karar vermek mümkün değil. Bu konuda "parazit" kavramının kitap tanımı da bize yar-

14. Matt Ridley, "Infected with Science", *The New Scientific*, Ocak 1994, ss. 22-24.

dımcı olamıyor, çünkü insan DNA'sını sürdürmeyi amaçlayan insan vücudunun aksine (Ridley'in Dawkins'i kabul ettiğini gösteriyor bu cümle) kültürün varolmasının böylesi açıkça belirlenebilen bir amacı yok. Ancak Ridley'e göre bu konuda yine de "objektif" bir araştırma yapılabilir.

Beynimizin doğal seleksiyonun bize bir armağanı olduğundan emin olabileceğimizi söylüyor Ridley. Çünkü "beyinsiz" proto-insanlardan daha çok üremiş olduğumuz ortada. Ancak neuronlarımızın doğa ve toplumla ilgili rasyonel, hatta bilimsel düşünceleri taşımak için mi, yoksa doğa ve toplumu dinsel anlamlarla mistik bulutların arkasına saklamak için mi geliştiğini bir bakışta anlamak pek de mümkün değil. Çünkü "rasyonel" bir argüman yanlış galibe, yani "rasyonalite'ye işaret ediyor.

Olayı biraz dramatize edip yaklaşık bir milyon yıl kadar önce doğu Afrika'da iki tip insanın yaşadığını varsayalım: Rasyonel beyinlilerle, dinsel beyinliler. Mantık, doğal seleksiyonun ilk grubu tercih edeceğini söylüyor. Çünkü bilimsel rasyonalite, dinsel hurafelerden daha fonksiyonel bir yöntem. "İnsanların hava yoluyla ulaşımlarını sağlayan, ya da onları ayın üstüne koyan" şey rasyonalite. Ancak görülen o ki rasyonalitenin öngördüğü galip, yani kendisi, aslında mağlup. Bilim ancak 16-17. yüzyıllarda Avrupa'da ortaya çıkmışken din her kültürde bulunan evrensel ve yaygın bir olgu. Kazanması gereken niye kazanmıyor peki?

Çünkü rasyonalite aslında kendi başına tamamen kırılgan bir silah. Tüm "şey"lerle ilgili "objektif" kanıtlarımız çok ama çok zayıf. Bizi esas ilgilendiren sorular, yani "Peki ama niye?" ya da "Sonra ne olacak?" rasyonalite için tamamen konu dışı (*irrelevant*) sorular. Ayrıca büyük mekanik evrende "birey" neredeyse "hiç" kadar önemsiz. Yani sadece rasyonalite'ye dayanacak olursak 'Niye uğraşıyorum ki?" dememek için hiçbir sebep yok ortada. İşte tamı tamına bu yüzden "İnanç bir insanın başına gelebilecek en iyi şeydir". Çünkü inanç, kanıtın ötesine geçmeye ve kendine rasyonalitenin hesaplayacağından çok daha fazla önem vermeye yol açabilecek tek unsurdur.

Aslında din ve aşkın birleştiği yer de tamı tamına bu nokta. İnancın nesnesine (yaratıcı ya da sevgili) öznenin teslim olması hem o yüce nesneye teslim olmuş olmanın verdiği kudretle özneyi yüceltir hem de o nesne uğruna öznenin feda edilmesine yol açar. İnanç hem öznenin varlığını yüceltir, hem de özneyi yok eder. Sufilik konusunda geri dönecek olduğum öznenin varlığının inanç sayesinde paradokssal bir varoluşa sahip olması böyle olur.

Sonuç olarak, evrimsel bir bakış açısıyla ortada virüs olan birşey varsa onun din değil rasyonalite olduğu, rasyonalite karşısında inancın her zaman daha güçlü olduğu ve beyinlerimizin aslında inanç amacına yönelik olarak gelişmişken "bilim" virüsü tarafından enfekte edilmiş oldukları görülür.

Evrim bizi getirebileceği yere kadar getirdi bence. Özetle evrim teorisinin ve rasyonalitenin bize söylediği şunlar: Aşkın üreme filan gibi amaçları yoktur. Aşkın varoluş amacı kendi varoluşudur. Din ise aslında her fırsatta ve her gerektiğinde rasyonaliteyi "dövebilecek" güçtedir. Aşk ve dinin ortak yönü ikisinin varoluşunun da aslında nedensel bir taraflarının olmamasıdır. İkisi de öznenin, kendi varoluşunu yüceltmeyle başlayan ve eğer aşka ya da dine olan "inanç" son noktasına kadar gidebilirse kendini yok etmekle sona eren yolculuğunun birer doğrultusudur. "Sufilik" ise bu doğrultuların kesiştiği, aşkın nesnesiyle dinin nesnesinin örtüştüğü bir yoldur. Aşağıda tartışılacağı gibi, Sufilik'in nihai amacı özneyi yok etmektir.

Birey ve Aşk

Bu kadar evrim yeter. Şimdi ortaya çıkışının biyolojik olduğunu ama varoluşunun biyolojik bir amaç taşımadığını yukarıda tartıştığım aşkın, birey üzerindeki dönüştürücü etkisini öğrenelim Alain Touraine'den.[15] Bunu yapmadan önce geri kalan bölüme de ışık tutması amacıyla bir miktar Touraine anlatmakta fayda var.

Touraine'e göre modern toplumda iyinin kriteri "aktör'dür. Aktör içinde bulunduğu durumu, bu durum ya da kimlik her ne olursa olsun, tekrarlayan (*reproduce*) değil, üreten (*produce*) bireydir. "Özne", "birey"i "aktör" yapan ve Touraine'in modern toplumda saygı değer kabul ettiği tek çabadır. Ancak özne asla kazanamayan, asla dinemeyecek olan, dindiğinde yok olacak olan bir çabadır. Ayrıca özne bireyin biyolojisiyle, toplumun istekleri arasında sıkışıp kalmıştır. Yani Touraine'in "özne"si tam anlamıyla sosyo-biyolojik bir öznedir! Özne varlığını sürdürebilmek için tam da bu sancılı konumda kalmalı ve "sosyoloji"de ya da "biyoloji"de kaybolmamalıdır. Yani, şimdiye kadarki moderniteyi proto-modernite olarak nitelendiren ve gerçek moderniteye ancak rasyonalite ile subjektivite arasındaki diyaloğun sağlanmasıyla varılabileceğini düşünen Touraine'e göre, "özne" bu diyaloğun atomunu oluşturmaktadır.

Touraine'e göre aşk bireye aynı öznenin bulunduğu çelişkili konum gibi bir konum empoze eder ve yapısı itibariyle öznenin varolmasını sağlayan bir olgudur. Touraine aşkın kişisel olmayan bir arzu (*desire*) ile "öteki"nin bir özne olarak kabul edilmesinin bir arada bulunduğu bir durum olduğunu anlatır. Aşk 'öteki"ni hem arzunun "nesne'si, hem de bireyin benliğini üretmekte etkisi olan bir "özne" konumuna sokar. Bu açıdan aşk gerilimli ve çelişik gibi görünen bir durum arzeder. Bu gerilimin içinde birey kendisini kaybeder. Özne karşısın-

15. Alain Touraine, *Critique of Modernity* (Türkçesi: *Modernligin Eleştirisi*, Yapı Kredi Yayınları).

dakinin varlığını kabul eder (*recognition*) ve kendisi üzerindeki etkisinin benliğini değiştirmesine izin verir. Özne karşılıklı bir ilişki ve iletişim içerisinde keşfini keşfeder. Aşk yoluyla birey hem biyolojisinden yani egosundan kurtulur ve böylece özne olur, hem de bir "anlam"a sahip olur. Yani aşk, hem öznenin oluşumu için bir araçtır hem de öznenin varlığını sürdürmesi için bir amaçtır.

Burada vurgulanması gereken husus Touraine'in karşılık bulan bir aşktan söz ettiğidir. Aşk yoluyla öznenin yaratılması için "öteki" tarafından bir özne, yani ötekini değiştirebilen bir birey olarak kabul edilmenin gerektiği kuşkusuzdur. Karşılıklılık olmadığı takdirde birey kendisini kaybeder ancak "öteki" tarafından kabul edilmediği ve değiştirilmediği için kendisini yeniden keşfedemez. Yani karşılık bulan aşk özneyi yaratırken, karşılık bulmayan aşk bireyin egosunu kaybetmesinin ardından öznenin yokolmasıyla sonuçlanır.

Bu tespit Sufilikte aşkın özneyi yok etme amacında nasıl kullanıldığı konusuna ışık tutmaktadır. Sufi'nin önce "Leyla'ya sonra da "Mevla'ya yönelttiği aşkın nesnesini, karşılık almanın mümkün olmadığı birşey olarak, yani Tanrı olarak, belirleyerek bilinçli bir şekilde benliğini yok etme amacına yönelir.

Sufilik ve Aşk

Tasavvufta Aşk'ın nesnesi Tanrı'dır. Aşk'ın sebebi güzelliktir ve tüm güzellik aslında Allah'a aittir. "Allah güzeldir ve güzel olanı sever."

Tasavvufta biri hakiki diğeri mecazi ya da beşeri aşk olmak üzere iki tür aşktan bahsedilir. Hakiki aşkın nesnesi, yaratıcı, yani öznenin öznesi olduğuna inanılan Allah'tır. Mecazi sevginin nesnesi ise insandır. Hakiki aşka yönelen Sufi beşeri aşka da ilgisiz kalmaz ve çoğu zaman beşeri aşkı hakiki aşka geçmek için bir köprü olarak görür.[16] Yani "Mevla'yı bulma yollarında", bir fasıl "Leyla'dan geçer". Allah'ın yarattığı güzelliğin üzerinde yarattığı etkiyi o güzelliğin yaratıcısı ve gerçek sahibi olan Allah'ı bulmak için kullanır.

Görüldüğü gibi evrim teorisinin aşk hakkında söylediklerine, yani aşkın bizzat aşkın kendisi için varolduğuna, tasavvuf aslında kesinlikle karşı çıkmamaktadır. Bilakis aşk aşkı güçlendirmek ve nihayette o aşka tamamen teslim olup öznenin kendini aşkın içinde kaybetmesi için vardır.

> Aşk derdiyle hoşem el çek ilacımdan tabib
> Kılma derman kim helakim zehri dermanındadır
> Fuzuli

16. Mehmet Demirci, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, İstanbul, Kent, 1991, s. 18.

Yani, aşkın ilacı bizzat kendi zehridir. Aşk zevkle içilen bir zehir, dermanı kendi içinde olan bir derttir. Sufi için aşk acısından kaçmak acıların en büyüğü hatta ölümün kendisidir. Sufi aşkın içinde öznesini kaybetme yolundadır ve yolundan dönmesi aslında ölmesi demektir. Yani Sufi, Touraine'in iddia ettiğinin tam tersine öznenin varolmasıyla değil, öznesini yok ederek varolabileceğini düşünmektedir. Touraine'e göre özne olmak modern çağın tek saygı değer çabasıdır. Sufi'ye göre özne varolmanın en büyük düşmanıdır. Çünkü özne olmak tekil özneden ayrı bir kimliğe sahip olmak demektir. Oysa tekil özneye kavuşmak ancak öznenin kendi varlığını yok etmesi ve duyduğu aşkın nesnesinde kendini kaybetmesiyle gerçekleşebilir. Bu yüzden de Sufi hayatı boyunca kendini yok etmeye ve "En el hak" demeye, yani "ölmeden evvel ölebilmek sırrına ermeye"[17] çalışır.

Sufi, aşkının ve aşkına inancının irrasyonel olduğunun farkındadır ve bu irrasyonalite rasyonaliteye tercih edilmektedir. "İlim ve felsefe akılcı disiplinlerdir. Aşk ise 'akıl ötesi' bir keyfiyettir. Bu bakımdan alimler ve filozoflar aşk konusunda hüküm verirlerken yetersiz kalırlar."[18] Sufiye göre aşk ehil olmayana anlatılmaz. Ehil olmayana aşktan bahsedilirse yazık olur. Aynı Max Horkheimer'ın "Yalnız başına akıl (*reason*) aklı savunmaya yetmez," dediği gibi[19] aşk da âşık olmayana anlatılamaz. Yani bu anlamda rasyonalite ile irrasyonalite arasında bir diyalog mümkün değildir.

Burada Sufi sözcüğünün etimolojik köklerine[20] kısa bir bakış ilginç bağlantılar kurmamıza yol açabilir.

Birinci olasılık Sufi'nin Arapça "Suf" yani yün kökünden türetilmiş olmasıdır. Sufi yün bir hırka giyer. Bu hırka dünyadan kopuşu ve mesafeliliğin belirtisidir. Somut olarak giyilmese de bu hırka hep mevcuttur. Aşk ezoterik bir bilgidir. Özne aşkın nesnesinin dışındaki nesnelerden uzaklaşmazsa aşk olmaz. Ya da aşk olunca o uzaklaşma zaten kendiliğinden oluşur.

Bir başka köke göre Sufi Arapça "Safa" yani saflık sözcüğünden türemiştir. Sufi ayrılmışlığını içselleştirerek saflığa ulaşmayı amaçlar. Bilgiden kurtulmak bilginin yerini aşkla doldurmak amacıyla düşer aşkın peşine.

Üçüncü bir etimolojik bağlantı Sufi sözcüğünün Yunanca "Sophia" yani bilgelik sözcüğüyle olan bağlantısıdır. Bu etimolojik bağlantının sonucu olarak şunu söylemek mümkündür: Sufi'nin ehil olmayana bahsedemediği aşk, Herman Hesse'nin *Sidharta*'da sözünü ettiği bilgelikle paralellik içindedir. Hesse'ye göre bilgi (*knowledge*) iletilebilir (*communicable*) bir şeydir ama bilgelik (*wisdom*) iletilemez. Edindiği bilgeliği anlatarak aktarmaya çalışan birey olsa

17. Demirci, *a.g.e.*, s. 65. 18. Demirci, *a.g.e.*, s. 62. 19. Touraine, *a.g.e.*, s. 211.
20. Jean Chevalier, *Sufilik*, İstanbul, İletişim, 1993, ss. 8-9.

olsa gülünç duruma düşer.[21] Aşk da böyledir Sufi'ye göre. "Aşk"ı ancak "âşık"lar anlar. Yani aşk yalnızca kendini yok etme çabası değil aynı zamanda ezoterik bir kendini yok etme çabasıdır. Varolabilmek için kendini yok etmek zorunda olmak gerektiği gibi bir paradoks ancak bu paradoksu bizzat yaşayan özne için anlamlandırılabilir.

Sufiye göre aklın aşkı anlamasının mümkün olmamasının ötesinde, aşk akıldan üstündür de. Aşkla akıl karşılaştırıldığında aşk tercih edilir çünkü aşk en kestirme vuslat yoludur. Bilimin ihtiyatı, şüpheciliği, temkinliliği âşık için ayak bağıdır. Yani aslında Sufi, yukarıda anlatılan rasyonalite-inanç ikiliğinde galibin kim olduğunun pekâlâ farkındadır. İlim, bilgi ve güç ile bilen özneyi oluşturma çabasında iken, Sufi'nin aşkı öznesini yok etme çabasındadır. Yani bilimle inanç, bilgi ile aşk birbirlerinin antitezi olduğu gibi alimle Sufi de birbirlerinin antitezidir. Bilmeye çalışan birey değil, unutmaya çalışan bireydir Sufi. Yani Sufi, bir anlamda postmodernist şiir gibi,[22] kendi varlığını unutmaya çalışan, şu anki varoluşunu yok ederek, varolmadan önceki varlığına, yani esas varlığına dönmeye çalışan bireydir. Yokoluşu varoluştur Sufi'nin. Ve varolduğu şu an aslında yok olduğu bir zamandır. Gerçek varoluşu şu anki yokluğunu yenebildiği ve aşkının nesnesi, kendi öznesinin ise öznesi olan, bir parçası olduğuna inandığı tekil özneye döndüğünde yakalayacaktır Sufi. Yani Sufi "Ben Tanrıyım. Ben herşeyim. Ben evrenim" dediği ve bundan başka hiçbir şey bilmemeyi başardığı anda gerçek ve nihai varoluşuna, tekil öznesine kavuşacaktır. "Aşk bilineni unutturur. Boşaltıp yeniden doldurur."[23] Dolayısıyla en güçlü aşk, yani aşkın en son noktası bildiği herşeyi unutmasıdır Sufi'nin. Bilginin boşalması ve yerinin sadece aşkla doldurulması Sufinin "en el hak" dediği noktadır.

Sufilik'teki yokoluşla varoluşun paradokssal ilişkisi "Aşk denizine dalan ölür, fakat bu yeniden dirilişe gebe olan ölüştür. Aşk gelince bütün eksikler biter"[24] ifadesinde ortaya konmaktadır.

Sonuç

Bunca sayfadan sonra şunu itiraf etmek belki de pek hoş değil ama tüm bu anlattıklarımla ilgili bir anafikrim yok. Zorlarsam belki şöyle bir anafikir çıkarabilirim: Aşk özneyi yaratabilen ve yok edebilen bir şeydir. Yani aslında aşka atfedilen tanrısallık bir anlamda geçerlidir. Aşk, Tourainci bir özneyi yaratabildi-

21. Herman Hesse, *Siddharta*, Bantham Books, 1978, s. 142.

22. Postmodernist şiirin anlamı unutmaya çalışan şiir olduğu konusundaki argüman için bkz. Oğuz Erdur, "Benim Şiirlerim Postmodern mi?"

23. Demirci, *a.g.e.*, s. 88. 24. Demirci, *a.g.e.*, s. 87.

ği gibi, bir Sufi'nin öznesini yok etmeye de yarayabiliyor. Ama aslında buradaki temel fark Touraine'in "aşk"ında karşılıklılık varken Sufi'nin "aşk"ında kasıtlı olarak seçilmiş bir karşılıksızlık söz konusu. Ve aslında özneyi var eden ya da yok eden şey galiba tamı tamına o karşılıklılık. "Birey"in içinde ortaya çıkan aşkın egoyu yok ettiği ve inanca dönüşerek aşktan önce varolmayan "anlam"ları varettiği konusunda Touraine'le aynı fikirde olmamam mümkün değil. Ancak "birey"de oluşan bu aşkın özneyi yaratacak mı yoksa yokedecek mi olduğunun belirleyicisinin karşılıklılık olduğunu düşünüyorum. Yani karşılık gören bir aşkla karşılık görmeyen bir aşk taban tabana zıt sonuçları olan şeyler.

Bu söylediğimde ilginç bir şey yok galiba. Ama sanırım bu, aşkı âşıkların anlaması misali, ancak yaşandığı takdirde anlamlanan bir sıradanlık. Belki de geride bıraktığımız bir yıl içinde aşkın özneyi yok etmesi[25] ve aşkın özneyi yaratmasının[26] her ikisini de yaşadığım için sıradan gerçekler bana çok anlamlı geliyor. Kim bilir, belki de Sidharta'yı dinlemeli insan ve kişisel bilgeliklerini kimseye anlatıp hafifletmemeli.

25. Bkz. Oğuz Erdur, *Seyran*, yayınlanacak inşallah!

26. Bunun için bakılacak bir yer yok. Yakın arkadaşım Bora, "Dünyada bir kadın için yazılan bütün kitaplar ve şiirler ya da bestelenen bütün eserler herhalde elde edememiş erkekler tarafından yazılmıştır," demişti.

METİS SANATLAR VE FELSEFE

Maurice Merleau-Ponty

Göz ve Tin

Çeviren: Ahmet Soysal

Göz ve Tin, Merleau-Ponty'nin iki-üç aylığına Provence kırlarına, Tholonet'ye gittiği günlerde yazdığı tamamlanmış son metnidir. Tholonet, Cezanne'ın da çok sevdiği ve birçok resmine konu olmuş, insana yerleşip yaşamak için yaratılmış duygusunu veren çok güzel bir yerdir. Yazar buradaki günlerinin keyfini çıkararak, ama bir yandan da Cézanne'ın gözlerinin izini sonsuza dek taşıyan Tholonet manzarası karşısında, resmi ve "görme"yi yeni baştan sorgulayarak bu metni kaleme almıştır. Yüzyılımızın en güzel ve en zor metinlerinden biri olan *Göz ve Tin*'de filozof, başlangıçtaki, en baştaki kelimeleri aramaya koyulur: örneğin vücudun "görme"sini, insan vücudunun mucizesini meydana getiren şeyi, insan vücudunun açıklanamaz canlılığını adlandırmaya muktedir kelimeleri... ve tabii aynı zamanda bu mucizenin kırılganlığını dile getirebilecek kelimeleri...

metis

Metis Yayınları, İpek Sokak No.9, 80060 Beyoğlu, İstanbul, Tel. 212 2454696, Fax: 212 2454519

B O Ş K Â Ğ I T V E K A L E M

Mehmet Ergüven

Bembeyaz bir kâğıtsın bekleyen.
EGEMEN BERKÖZ

1.

Bir an için bu satırların üzerinde yer aldığı sayfanın yanındakini boş olarak tasarlıyorum – bembeyaz bir boşluk. Daha sonra başlıyorum oynamaya; o sayfada neler olabilirdi!

Metnini Goethe'nin yazdığı bir Beethoven operasının ilk notaları.

1812 yılında Bad Teplitz'de Goethe'yle buluşan Beethoven, derhal editörüne haber verir: "Goethe burada ve her gün birlikteyiz. Bana bir şey yazmaya söz verdi." Söz konusu proje *Faust*'un ilk bölümü olup, kendisinden yirmi bir yaş büyük ozana (bilge) daima saygı duyan Beethoven için bu eseri bestelemek her şeyden önemlidir. Öyle ki, olayların seyrine biraz dikkatli bakınca, bu projeyle yanıp tutuşan Beethoven'ın son nefesine dek umudunu yitirmediğini görürüz. Nitekim, işitme duyusunu yitiren bestecinin ölümünden birkaç yıl önce konuşma defterlerine düştüğü bir not açıkça ortaya koyar bunu; sipariş eserleri bir an önce bitirmeye can atan Beethoven, *Faust*'la hesaplaşacağı günü iple çekmektedir; çünkü: "*Faust*, benim ve sanat için doruk noktasıdır." Gel gelelim, iki ayrı dünyanın insanıdır bu sanatçılar: biri, kurulu düzenle ilişkilerini kollayacak denli ciddi ve soğukkanlı, öbürü ise alabildiğine çılgın ve fevri. Bu bağlamda, Beethoven'ın işbirliği şerefine yazıp yolladığı *Egmont* müziğine Goethe'nin sessiz kalması tipik bir göstergedir.

Hiç kuşkusuz, bu kopukluğun temelde yatan bazı nedenleri vardır. Buna göre, *göz*'e öncelik tanıyan yapısıyla her ne kadar sahne diline hâkim olsa da, Goethe'nin müzik beğenisi 18. yüzyıla kök salmış olup, Beethoven'a oranla daha tutucudur. Kurt Honolka'nın deyişiyle, her şeyden önce bir göz-insanı'dır (*Augenmensch*) Goethe; ancak, "fırtına ve coşku" döneminden sonra romantizme kuşkuyla bakan üstad, sadece "tinsel karmaşa" görür burada. Dolayısıyla,

kendine ters düşmeyi göze almadığı sürece, Beethoven'a sahip çıkması mümkün değildir. Mendelssohn, Beethoven'ın *Beşinci Senfonisi*'ni piyanoda kendisine çaldığı zaman, bu gerçek bir kez daha ortaya çıkar: "Olağanüstü; ama hiç etkilemeden sadece hayrete düşürüyor insanı!"

Beethoven inatla ayağına kapanıyor, Goethe ise hiç oralı değil. Sonuç: Alman ulusuyla bütünleşen iki dehanın işbirliği bir ütopya oluyor bizim için. Oysa, Goethe biraz daha anlayışlı olup, Beethoven ile uzlaşma yoluna gitse, yandaki sayfada uygarlık tarihinin anıtlarından bir bölüm yer alabilirdi pekâlâ.

Winckelmann ile Mengs'in saatler boyu süren söyleşilerinden bir paragraf.

24 Eylül 1755 tarihinde Roma'ya gelen Winckelmann şaşkına döner; o güne dek sadece kitaplarından tanıdığı sanat eserleriyle yüz yüze gelince büyülenip nutku tutulmuştur: "Roma'nın karşısında her şey bir hiç. Daha önce her şeyi öğrendiğimi sanıyordum, ama buraya gelince hiçbir şey bilmediğimi gördüm." Ancak, Roma'yı böylesine cazip kılan nedenler arasında Mengs'le kurduğu dostluk, hiç kuşkusuz, ilk sırayı alır. Winckelmann'ın deyişiyle, tarafların yorgun düşünceye dek birbirini aydınlatmaya çalıştığı "keyifli saatler"dir bunlar – antik Yunan sanatına karşı duyulan sonsuz sevgi, usulca bu tartışmalara geçmiştir sanki. O sıralar şöhretinin doruk noktasında olan Mengs, işin mutfağından gelen bir sanatçı (ressam) sıfatıyla Winckelmann'ı etkilese bile, kuramsal platformdaki tartışmalarda ne ölçüye kadar söz sahibi olmuştur? Bir başka deyişle, Winckelmann gibi efsanevi bir sanat tarihçisinin ufkunu nasıl genişletebilmiştir? O "keyifli saatler"e, antik Yunan sanatından hareketle, homoerotik yorumlar eşlik etmiş midir? Taraflardan hiç değilse biri bu konuşmaları kaydetmiş olsaydı, boş sayfamızda ona da bir yer açabilirdik seve seve.

Boito ile Verdi'nin *Kral Lear*'inden final sahnesi.

Operaları arasında baba-kız temasına ayrı bir tutkuyla eğilen Verdi, yaşamı boyunca sürekli *Kral Lear*'le uğraşmıştır. Ne var ki, biraz olsun ayrıntılara indiğimizde bambaşka bir gerçekle karşılaşırız: Verdi, bir türlü göze alamadığı bu eseri ertelemek için elinden ne gelirse yapmıştır handiyse.

Kral Lear, Venedik'te sahnelenmek üzere, ilk kez 1843 yılında gündeme gelir; ancak, başrol için uygun bir sanatçı olmadığı gerekçesiyle Verdi beklemeyi tercih eder. Üç yıl sonra Londra'dan teklif geldiğinde, bu kez dönemin en ünlü sanatçılarından Luigi Lablache ile pazarlık başlamıştır; ne var ki, bir punduna getiren Verdi yine aradan sıyrılmayı başarır. Bir üç yıl daha geçer; Verdi'nin son nefesine kadar sürecek *Kral Lear* serüveni bundan böyle yakasını bırakmayacaktır; belli aralarla, önce Salvatore Cammarano, daha sonra Antonio Somma bu işe gönül verip çalışmaya başlarlar. Özellikle Cammarano ile yaptığı çalışmada epey mesafe alınmış olduğu, yazarın ölümünden sonra iyice orta-

ya çıkar; Verdi, Cammarano'dan hazırlanan bir seçkide *Kral Lear*'in yer almasına izin vermez!

*Aida*dan sonra her şeyden elini ayağını çekip, Saint' Agata'daki villasına çekilen Verdi'nin hayatı, Arrigo Boito ile birdenbire değişir; üstad, nihayet aradığı metin yazarını bulmanın sevinciyle kendinden geçmiştir sanki: "Keşke kırk yıl önce tanışsaydık!" Bu işbirliğiyle kotarılan *Othello* ve *Falstaff*, Shakespeare'in yüzünü ağartan nitelikleriyle, dört yüzyıllık İtalyan operasının doruk noktalarıdır hiç şüphesiz.

Kral Lear'ın vakti gelmiştir artık – yine görüşmeler başlar, ama seksen üç yaşındaki sanatçının gücü kalmamıştır şimdi de. Verdi, bu eserle ilgili belgeleri genç meslektaşı Pietro Mascagni'ye verirken, sonunda gerçeği itiraf eder: "Fundalıktaki o çıldırma sahnesi hep korkuttu beni."

Ne olursa olsun, Verdi o korkuyu yenip, *Kral Lear*'i besteleyebilse, tıpkı *Tristan ve Isolde* yahut *Figaro'nun Düğünü* gibi, bugün uygarlık tarihinin en görkemli yapıtlarından birine sahip olacaktık – bunu düşündükçe, o boş sayfaya bakmakta zorlanıyorum.

Herkes, boş kâğıttaki yazıl/a/mamış eserler listesine, kendine göre daha pek çok şey ilave edebilir elbette. Örneğin, genç yaşta ölen Mozart, Büchner ve Çehov gibi sanaçıların, çok değil, bir on yıl daha yaşamaları halinde bırakacakları yapıtlar; Plutharkos'tan bunca yararlanan Shakespeare'in İskender'i atlaması vb.

Boş kâğıt, yalnız üzerinde yer alan yazıları değil, bir gizilgüç olarak, doğmamış yapıtları da taşıdığı için saygı uyandırıyor bende.

2.

Münih'te tıp eğitimi gören üç genç, 1942 yılında bir araya gelir; başta müzik olmak üzere, edebiyat ve felsefeye büyük ilgi duyan bu öğrenciler, çok geçmeden *Beyaz Gül* adıyla tarihe geçecek olan topluluğun çekirdek kadrosunu oluşturmuşlardır. Hitler'in ortalığı kasıp kavurduğu bu dönemde Prof. Kurt Huber ise Edebiyat Fakültesi'nde müzik ve felsefe üzerine verdiği derslerle her gün biraz daha ünlenip, ipekböceği gibi kozasını örmektedir. Huber, fakülte dışında Yahudi aleyhtarlığı sürerken, Gestapo'nun izlediği derslerinde Spinoza'yı işlemekte herhangi bir sakınca görmez; çünkü baskı rejimine karşı er ya da geç *ratio*'nun ağır basacağına inanmış gerçek bir aydındır o. Gel gelelim, muhalif kanada hayat hakkı tanımayan düzen, Huber'i de yutmakta gecikmez; nitekim apar topar tutuklandıktan sonra ancak dört ay yaşamasına izin verilir – 13 Ekim 1943 tarihinde, elli yıllık yaşamı ansızın noktalanmıştır.

Ne var ki, görgü tanığı papaz Brinkmann'ın da açıkça ifade ettiği gibi, tutuklu olduğu bu sınırlı zaman zarfında, Huber'i bir tek şey ayakta tutar: yazmak – bir yanda Leibniz, öbür tarafta halk türküleri üzerine derlenen notlar, bu iç karartıcı dönemin yegâne avuncudur. Ancak, yeterli kâğıttan mahrumiyet, Huber için kâbusa dönüşmüştür burada; yazıya dökülmesi gerekene yer yoktur!

Şöyle üstünkörü düşündüğümüz zaman bile tahmin etmekte zorlanmıyoruz: Çezaevinde yazma ihtiyacıyla yanıp tutuşan bir insan için hiçbir şey boş kâğıt ve kalem kadar hayatî önem taşımaz. Değerli ya da değersiz, ama kâğıda geçmesini öngördüğümüz herhangi bir şeyin bu olanaktan yoksun kalması, giderek tüm benliğimizi istila edecek habis bir ura çıkarılmış davetiyedir son tahlilde. Bir başka deyişle, salt boş kâğıt ve kalem nedeniyle engellenen yazma eylemi, insanoğlunun muhatap olabileceği en büyük yıkımdır. Buna göre Huber'in dramı, sadece ailesinden uzakta ölüme mahkûmiyet değil, küçücük bir kâğıt parçasına sığdırmaya çalıştığı düşüncelerini metazori eleyip, vücudunun yanı sıra beyniyle de hapse girmiş olmasıdır. İdam öncesi, bir sigara içimlik zamanı kalan mahkûmun saniyelerle çıktığı yarıştaki haleti ruhiyesi ile düşüncelerini bir parça kâğıda sıkıştırmak zorundaki insanın ruhsal durumu aynı paydayı bölüşür: ikisi de ölmeden önce son nefesini vermiştir.

Hapishanedeki insanın ihtiyaç duyduğu kâğıdı bir başkası aracılığıyla (gardiyan, ziyaretçi, vb.) yahut ilgisiz bir yerden (kantin) temin etmek zorunda kalması da ayrıca onur kırıcıdır. Mahpusun mülkiyetinde olan her şey gibi, kâğıt da eğreti durup ödünç alındığı izlenimini sürdürür hep. Dolayısıyla, cezaevi ya da sürgündeki yazar için bir tomar kâğıt, çalışma odasındaki birkaç sayfadan daha azdır; biri her an bitebilir, öbürü ise daima yeni bir sayfa olma özelliğini korur.

Öte yandan, mahpushane dipnotlara düşmandır, hücredeki insanın tek arşivi belleğidir; kaynak ve belgeler sadece anımsayabildiklerimizle sınırlıdır burada; en azından, belli sayıda kitaba ulaşabilme imkânı, boş kâğıda yazılmış olanı mutlaka saklanması gereken bir belgeye çevirir cezaevinde – mahpusun elindeki kâğıt ve kalem, belleğin muhtemel ihanetine karşı yegâne güvencedir.

3.

Kırtasiye dükkânında camlı tezgâh ve ardındaki raflara bakıyorum; dizi dizi kalem ve kâğıt. Kanserli hücrenin terkibinden (kâğıt üzerinde formüle edilemeyen bilimsel buluş geçersizdir) uzay mekiğinin rotasına kadar nice şeyin ilk tanığı bunlar – tıpkı Stefan Zweig'ın deyişiyle, "yıldızların parladığı saatler"de insanoğlunun tinsel ufkunu açan ne var ne yok her şeyin olduğu gibi. Önce kâ-

ğıt üzerinde aya gidemeyen kişi, yeryüzünde kalmaya mahkûmdur; gemi, suda değil, kâğıtta yüzer ilkin.

Raflara baktıkça dalmaya başlayıp, birden ecza deposunda buluyorum kendimi; rengârenk kutularda sinir hapları. Boş dosya kâğıtları, farmakolojinin desteğini usulca ikiye bölüyor; bir yanda formüllerin kaydedildiği yer, öbür tarafta el değmemiş boşluğun *taedium vitae*'yi alt etmek üzere sunduğu seçenek – yazıya geçen "söyle kurtul" ilkesi, çoğu defa en etkin sinir haplarına bile galebe çalar. Her günce, az ya da çok, intiharın eşiğindeki biçare için gizli garanti supabıdır; boş kâğıt, "kendi beni"yle fütursuzca diyaloğa girmeye azmeden kişi için hayata açılan köprü ise, kalem de parmağa geçirilmiş can simididir.

Kırtasiye malzemesiyle intihar, son nefesin ağır çekimini anımsatır; her gün biraz daha ve parça parça ölen, bıraktığı izle sessiz sedasız geleceğe kement atar; günce, öznel *şimdi*'yi yaydığı ölçüde sahicidir çünkü. Kâğıt, varoluşuna katlanmak üzere kaleme sarılan kişi için, tenin (beden) metaforudur; kâğıt üzerinde kalan, keskiden farksız kalemle bedene kazınmıştır aslında – belki de bu yüzden, her gerçek yazar (has sanatçı), kâğıt bulamamaktan ötürü değil, kâğıdında yer kalmadığı için ölür; zira varoluşun yol açtığı acıya katlanmakta sendeleyip, bunu doğurgan yaratıcılığa çevirmekte acze düştüğü noktada, iflas eden hep bedendir.

Pavese, günlüğünde sık sık intihar ettiği için, her şeye rağmen özgür iradesiyle ölünceye dek hayatta kalmayı başarabilmiştir – tıpkı Max Raphael gibi. Belli aralarla intihar olgusunu irdeleyen Raphael, 1932 yılında yazdığı metinde, Platon'dan Kant'a kadar çeşitli filozoflardan hareketle, bu konudaki düşüncelerini adamakıllı derleyip toparlamaya çalışır; 1 Şubat 1916 tarihinde günlüğüne düştüğü notta ise er ya da geç intihar edeceği alenen ortaya çıkmıştır artık: "Şayet ölümün, organik olarak, kendi bedenimizde boy attığı eksiksiz gösterilebilirse, o zaman intihar da mükemmelen aklanabilir."

Ne var ki, bizim için asıl üzerinde durulması gereken nokta, aynı şahsın bir parça ekmek ve suyla Prado Müzesi'ne kapatılmayı düşlemesidir. Besbelli: Resimle doğrudan (canlı) ilişki kurmak üzere söz konusu müzeye hapsedilmeyi hayal eden Raphael, "Bana bir kalemle kâğıt verin, gerisi sizin olsun" demektedir burada. New York'taki sürgün yıllarında kaldığı oda en belirgin kanıtıdır bunun; tüm zamanların en yetkin resim çözümlemelerini (betimleme) yapan Raphael, kalem ve kâğıtla kapandığı o odada, tam bir münzevi hayatı yaşayarak birikimini yazıya dökmüştür. Gramci ve benzerlerinin cezaevi koşullarında sineye çekmek zorunda kaldığını, Raphael dışarıdaki "açık hava hapishanesi"ne taşımıştır esasen; ve bu, hiç şüphe yok ki, her iki tarafın da boş kâğıdın cazibesiyle bölüştüğü ortak paydayı göstermektedir bize.

Robert Musil'in alabildiğine yalın son çalışma odası ise boş sayfayla özdeşleşmiştir neredeyse; bir tür sayfa-oda. Yazma konusunda hekime başvuracak

denli müşkülpesent ve gergin olan Musil, durmadan bozup tekrar ele aldığı metne bu sayfa-oda'dan başlamaktadır sanki! Böyle bir mekânda her boş kâğıt iki defa kendisidir artık; çünkü yazılamayanı değil, sürekli bozulanı taşımak zorundadır burası. Meteliğe kurşun atan yazar için karalayacağı kâğıdı bulmak, hapishanedeki meslektaşlarının sıkıntısını anımsatır bize; en azından, kâğıt ile arasında bambaşka bir ilişki olduğunu kolayca söyleyebiliriz.

Besbelli: Boş kâğıt, en ufak bir müdahaleyle saflığını (bekâret) yitiren kusursuz bir bakiredir her şeyden önce; ama Musil, onarmak için yenilerine ihtiyaç duymaktadır hep; çünkü yazmak için *bir* neden varsa, bozmak için binlercesi sıraya girmiştir.

4.

Boş sayfanın kışkırtıcılığı, kendisiyle hesaplaşmayı bekleyen malzeme olarak, yalnız kâğıtla sınırlı kalmaz; tuvalden taşa kadar diğer gereçler de aynı gerilimle yüklüdür. Nitekim, "Boş Tuval ve Ötesi" başlıklı kısa yazısında, Vassily Kandinsky bu gerçeği olanca açıklığıyla dile getirir. Sık sık boş tuvalin olağanüstü olduğunu yineleyen sanatçı, ısrarla buradaki "sınırsız olasılıklar"ın altını çizer: "Boş Tuval. Görünürde: gerçekten boş, suskun, kayıtsız. Neredeyse tekdüze. Gerçekte: binlerce hafif sesle dolu gerilimler, sabırsız. Zora başvurulabileceği için biraz ürkek. Ama uysal. (...) Çok şeyi taşıyabilir, ama her şeye katlanmaz – doğruyu güçlendirir, ama yanlışı da. (...) Harikadır boş tuval – bazı resimlerden daha güzel."

Yanda boş olarak tasarladığım kâğıt da öyle – en azından, nice ünlü yazarın çıraklık döneminde ortaya koyduğundan çok daha nitelikli şeylere gebe. Yazılamayanın eksikliğine rağmen hâlâ dimdik ve mağrur; çünkü yazılacakları bekliyor.

Yaratıcı üretkenliğin bir şimşek gibi çakıp, yeryüzünü aydınlattığı noktada kalem ve kâğıdın işbirliğini düpedüz kıskanıyorum; ilk tanık olmanın onuru hep onlara ait zira. Dolu sayfa ise, "İşte doğdum; artık aranızdayım," dedikten sonra, kimsenin kaçınamayacağı bir göreve davet ediyor bizi – kulağıma eğilip, usulca fısıldadığını duyar gibi oluyorum: "Bir daha doğur beni."

Boş kâğıt harika, ama o ölçüde tekinsiz – verdiği heyecan ve sorumluluğu düşündükçe, ne onunla ne de onsuz yapabileceğimi görüp basbayağı titremeye başlıyorum.

Masa başındaki yazarların odasına tekrar bakınca sis perdesi dağılıyor: masa, yaygın inancın aksine, olsa olsa kâğıt ve kalemin aksesuarıdır ancak – tıpkı öbür eşyalar gibi.

1996

GEÇMİŞ NEDİR, NE İŞE YARAR?

Levent Yılmaz

Melt'e

1967 tarihli *Eskilerle Modernlerin Kavgası*, şu önermeyi, hem de ilk kez açıklıkla, sözceleri belirleyerek yapmış olduğundan ötürü önemlidir: geçmiş, ya da geçmişe ilişkin yapılar ve onlar üzerinden inşa edilen tasavvurlar artık şimdiye hükmedemez, onu yönetemez. Kavganın karmaşık önermeleriyle bir kültürün zaman ile kurduğu ilişki değişir ve artık geçmişin toplumsal-kültürel işlevleri düzenleyici olmaktan çıkar, en azından bu durum artık kabul edilemez hale gelir.

Bir örnekle işe başlamalı: Bu kavganın en geniş kapsamlı (ve yanlı) metni 1688-96 arasında yayımlanan Charles Perrault'nun dört ciltlik *Parallele des Ancient et des Modernes* idir. İkinci ciltte, özellikle 48-51. sayfaları arasında yoğunlaşan belâgat (*eloquence*) tartışması bize bir başlangıç noktası oluşturabilir. Bu sayfalarda Perrault, Cicero'nun, Demosthenes'inkinden farklı, onların belâgat anlayışlarından kendini tamamen sıyırmış bir belâgat ortaya çıkarılması gerektiğini söyler. Belâgat'in ikili bir yapısı vardır: Bir, geçici olan güzelliklerle, iki, ölümsüz ve evrensel güzelliklerle ilgilenir. Geçici güzellikler zamana bağımlıdır ve kültürlerden kültürlere değişiklik gösterir. Oysa ki evrensel güzellikler zamanla ve mekânla ilgili değildir. İkincisi, bu güzellikleri oluşturan, belâgatin özellikleridir. Birinci türden güzelliklere bazı belâgat özellikleri denk düşerken, ikinci türden güzellikler için Perrault bazı başka özellikler öne sürer. Bu özellikleri öne sürerken Perrault'nun, Cicero ve Demosthenes ile, onların 16. ve 17. yüzyıllardaki takipçilerinin belâgatini reddettiğini hatırda tutalım. Oysa ki güzelliklerin tümüne birden önerdiği belâgat terimleri, varolan belâgat geleneğinin Latince terimlerinin çevirisidir: Örneğin kısa ve açık anlatım olarak adlandırdığı *claritas* ve *brevitas* tır, söyleneni kanıtlamak ise *argumentum*[1] Birinci ayrım: Perrault geçmişin de evrensel güzellikler üretebileceğini kabul

1. Bu kavramlar için bkz. Marc Fumaroli, *L'Age de l'eloquence*, Droz, 1980; A. Michel, 1994.

ediyor mu? İkincisi: Perrault, geçmişten kopuşu önerirken, ürettiği belâgat özelliklerinin aslında geleneğinkilerin bir çevirisi olduğunu fark etmiyor mu? Genel bir soru: Geçmişle kurduğu ilişki ne, gelenek ne anlama geliyor?

Eğer Paul Ricoeur'ü izler ve gelenek derken, uzun yorumlama ve yeniden yorumlama aşamalarından geçerek nakledilen, eskiden söylenmiş şeyleri anlarsak, ve eğer çözümlemesini Perrault'nun metninin bu noktasına uygularsak, göreceğimiz, Ricoeur'ün haklılığıdır: "Gelenekler anlamındaki gelenek kavramı, bizim hiçbir zaman mutlak yenilikçi konumunda olamayacağımızı, öncelikle göreceli bir mirasçı durumunda bulunduğumuzu bize gösterir."[2] Evet, doğru, ancak bu, Perrault'nun niyetini yoketmez, hatta belki onu ilgilendirmez bile: Çünkü onun için geçmiş, bugünün içinde olduğu biçimiyle varsa, onun bugününün bir ögesidir, geçmişe değil bugüne aittir. Geçmişin geçmişliğinin anlamı yoktur, çünkü geçmiş en azından bugündedir, geçmişte değil. Buradan yola çıkarak, bu geçmişi zamansız olarak nitelendirebilir, köklerinden koparabilir, geçmişliğine göndermede bulunmayabiliriz. İstediğimiz, bu ögeyi bugünde tutup, geleceğe yaymaktır. O zaman şu soru sorulmalıdır: Geçmişin geçmişliği neden yadsınmaktadır? Yanıt genel bir yalınlık taşır: Kendiliği meşrulaştırmak, varoluşun kaynağını kendinden almak. Kendine ait bir bugünde, kendinden başka olan bir başkasını istememek, ya da bu başkayı kendine dahil etmek: Elbette başkalığını yokederek. Dolayısıyla, Perrault geçmişi iter, ya da geçmişlik halinden arındırır: Modernlerin geçmişle kurdukları ilişki biçiminin ilk dizgesel örneğidir bu.

Geçmişin kendisini bir yasa olarak öne çıkardığı, bugünü belirleyip biçimlendirdiği bir anda, modernler, yani yeni olanlar, yeniler, bir olumsuzlamaya denk düşen, zamanı bir biçimde kavramaya yönelik anlayışları ve bu konudaki karmaşık önermeleriyle karşıtlarından farklılaşırlar. Yeni olan için zaman geçer, bilgi birikir, o biriktikçe bugünde yaşayanın farklı olmaya hakkı oluşur, çünkü o bilginin sahibi ve kullanıcısıdır, bu onun, belki de doğal olan, hakkıdır: Bir anlamda, "yenilik" onun öyle olmaklığının vazgeçilmez sonucudur. O yeni olmaya hüküm giymiştir. Ve bu yenilik zamandizimsel bir devamlılığın, art arda gelişin sonucu oluşan bir yenilik de değildir (bu eskiyi bilinmeyenden görünüre taşıma sonucu oluşur, kökten, bugünkü, geçmişle ilgisi olmayan yenilikle de bir ilgisi yoktur). Yeni'nin yeniliği bir kopuşu içerir, "farklılığın" tam da kendisidir. Onlardan farklı olmak, onlar "biz" bile olsa: Onlar atalardır bazen, bazen de şimdiki zamanda geçmişi yaşayanlardır, onlarla araya bir mesafe konur, onlardan "uzaklaşılır". Onlar geçmişe mahkûmken, Yeni, yeni bir yolculuğa, bilinmeyene doğru yelken açar, "onlar" (ki bir anlamda bizdirler de) durağanken, Yeni oynar, kımıldar, hareket eder, öne doğru kaçar; bu, bazen fi-

2. Paul Ricoeur, *Temps et Recit*, III. Cilt, Seuil, 1986, s. 400 vd.

ziksel bir yolculuk, bazen de değildir belki, ama, içsel, derin, değiştirici ve keşfettiricidir. Keşfetse bile, Yeni, keşfin zamandaki duruşuyla ilgilenir: Keşif, zaten olan bir nesneyle, bir durumla, bir ülke, coğrafya ile ilişkilidir. İcat ise keşiften farklıdır. Keşif, olanı bulmakken, icat, olmayanı bulmaktır. Yeni, Leibniz'in "yeryüzündeki küçük Tanrı"sı olur. Kökenindeki bilinçsiz yaratıcılığı yeniden yaratır. O unutuşun da üstesinden gelir. Bunu bir amaç güderek de yapmaz. Modern olan, yani Yeni, sürekli olarak yeniyi bulmak, aramak, icat etmek zorundadır. Geçmişten de yeni çıkarılabileceğini daha sonra fark edecektir: Gizilgücü dibe vurmaya başladığında icadın da keşiften farksız olduğunu bilecektir.

Batı'da zaman kavramlarının, başta döngüsel, sonra döngüsel ve düzçizgisel olarak birbirini izleyişi 17. yüzyıldan itibaren yerini tamamen düzçizgisel bir kavrayışa bırakır. Bu geçiş, bugün insanlarına ait olmayan bir zamanı artık geride bırakmak uğruna gerçekleştirilen bilinçli bir kopmayla gerçekleşir. Oysa ki düzçizgisellik, en azından 19. yüzyılın sonlarına kadar bir *telos*'u, bir erek'i içinde barındıracaktır. Bu *telos*, ötedünyasal olandan budünyasal olana kaymış da olsa, *telos* telos'tur. Yazılan tarih de bu düşüncebirimlerin oluşturduğu ağın dışında değildir. O, 18. yüzyıla kadar ikili bir anlamı yüklenir: zamandizimsel dökümdür bir yandan, diğer yandan geçmişin bugünlerinin, başka bugünlerin geçmişi olmaları için sabitlenişidir. Geçmişteki bugünlerin sabitlenmesi işlemi bir anlatıdır. Gerçek, yanlış, gerçeğebenzer ya da gerçekdışı olayların anlatısı. Oysa olay'ın, (Sahlins'in Geertz'den alıp geliştirdiği şekliyle[3]) genel bir olgunun tekil bir halde canlanması, kültürel örüntünün tesadüfi bir tezahürü, en yalın deyimiyle Tarih'in ta kendisi olduğu söylenebilir. Ama olayın anlatısı, yani anlam taşıyıcı araç olan tarih anlatısı (sözlü ya da yazılı), iki açıdan, anlatı stratejileri ve alımlama bağlamları açısından değerli kılınacak ya da gözden uzak tutulacaktır. Tarihin tam da kendisini oluşturan bu ikili açıdan serüveni, tarihin yeniden üretimidir. Ama olayı, anlatıda tuttuğu yerin dışında kavramak, yani bir anlam yüklendiği anlatısal bağlamdan koparmak, olayı diğer anlatılarda yer etmiş olaylarla, tanıklıklarla, yeniden ve yeni sorularla kurmak, kısacası olayı olgusallaştırmak ancak ana dönüşüm sonucunda mümkün olmuştur: Bu, tarihsellik rejiminin değişmeşidir.

Başka bir bilme kipi gerektiren bu yeni tarihsellik rejimi 17. yüzyılda, önceleri muğlak daha sonra giderek berraklaşan bir bölük yazı ile kendisini kurar ve tepkilere, sızlanmalara rağmen yerleşmeye, yaygınlaşmaya başlar. Eskilerle Modernlerin Kavgası, bir kültürün geçmişle kurduğu ilişkinin nasıl farklılaştığını, bir kopuşu nasıl içerdiğini bize açıklıkla gösterir. Bu billûrlaşma sonrasın-

3. Marshal Sahlins, *Islands of History*, Chicago U. Press, 1985.

da Batı'nın zamanla kurduğu ilişki Augustinusçu kavrayıştan uzaklaşır. Demek istenen, belirli bir dönemde Batı'nın geçmişiyle bütün ilişkisini kopardığı değildir, geçmişin izleri silinmeye de çalışılsa, vurgulanan şu ana süreçtir: Geçmiş, düzenleyicilikten bilgi nesnesi haline getirilmektedir. Yani geçmiş, geçmişte belirlenmiş, çerçevesinin dışına çıkılamayan geçmiş değildir artık. Gibbon bu tavrın en temsil edici örneğidir. Roma İmparatorluğu'nun tarihini, Romalı olmayan birisinin daha doğru yazabileceğine ilk kez olarak inanılır. Dahası tarihçi ilk kez böyle bir girişimde bulunur. Derleyicilikten, yeniden yazıcılığa geçer. Çünkü bu geçmiş, yeni toplumsal işlevler edinmek üzeredir, yeni yorumların nesnesi olacak, "bugün insanları" o geçmişe, o "deneyime", bugünlerine bakmak için yeniden, ara sıra göz atabileceklerdir. Tarihyazımı, tarihin kendisinin içine karışmaktadır. Tarihin önünde açılan yeni gelecek, eski yapıları battal kılmaktadır. Belki de bu noktada *historia magistra vitae* yeniden ortaya çıkmaktadır, ama bu kez "tekrar" olarak değil, "karşılaştırma" olarak.

Bir geri adım atalım ve geleneksel olarak adlandırılan toplumların zamanına bakalım, o durgun, durağan zamanı hatırlayalım. Bu toplumlarda, zamanın, varoluşun anlamının, hayatın tüm alanlarının bir öncede, atalar zamanında, kuruluş aşamasında belirlendiği söylenir. Uzak bir geçmiş gelir, bugüne ve geleceğe yayılır. Onları belirler. Sanki tüm zaman kiplerini içine alan bir büyük zaman vardır. Toplumsal dizge sürekli olarak bir öte zamanda yaşar. Bu zaman dizgeye hükmeder ve onu bir zamansızlığa iter. Klasik antropolojik bakış hâlâ bu iddiadadır. Oradaki zamanın döngüsel, mevsimlerin ve biyolojik yapıların süremine bağlı olduğu söylenir. Zaman geçer, ve geçmez denir. Her şey bitecek ve her şey yeniden başlayacaktır. Bu dizge kendini aşan bir zamanı üretmez, zaten bu bir gereklilik de değildir. Öte yandan dizge zamana bir ahlaki değer de yükler: o iyinin ta kendisidir. Ve belki de bu yüzden de değişmezlikle eşdeştir. Geçmiş, eski, iyi, doğru, hakikidir. Bu yorum, Batı kaynaklı antropolojinin yorumudur. Batı kendi zamanının artık denetim altında olmadığı, geçmişten çıkarsanacakların kendilerinden başka bir yere gönderme yapmadığı, bugünü kopardığı bir kesitten bakar geleneksel topluma. Geleneksel toplumdaki anlambilimsel yaratım aşamalarını sürekli bir geçmişe bağlar. Bu ayrıca olgusal olarak da doğru olabilir. Ama bunun tespiti, böyle olmayan bir zaman kavrayışı içinden çıkan bakışla mümkündür ancak. Tarihin toplumsal bir bilim olarak, diğer toplumsal bilimlerle birlikte ortaya çıkışı ancak bu zaman ve tarihsellik rejiminin değişmesiyle mümkündür. Sağlaması alınabilir bunun: Eğer geçmiş bugünü belirliyor olsaydı, geçmişin bizatihi kendisini anlamaya yönelik bir bilim kurulamazdı (bunun da ne denli iğreti olduğunu söylemek gerekir), örneğin vakanüvislik kurumu devam ederdi. Çünkü vakanüvislik geçmişe ilişkin değil, bugüne ilişkin bir bilgiyle uğraşır. Bugünün, bugünün olay-

larının geleceğe kalması için yazıyla tespit edilişidir. Vakanüvislik kurumunun sürdüğü bir toplum için şu tasarım geçerlidir: geçmiş de bize kendi bugününü örnek olsun diye bıraktı, biz de geleceğe bugünümüzü örnek olsun diye bırakıyoruz.

Oysa bu tarihsellik rejiminin değişimi insanı kendi kendisinin başkası kıldığı ölçüde travmatiktir. Sürekli yenilik istemi, kişiyi ister istemez geçmişini unutmaya, bir kopuşa iter. Ama biliyoruz ki hafıza ve hatırlama, yani "tecrübe alanı"[4] üzerindeki bir işlem "beklenti ufukları"nı da oluşturan ögelerdendir. Dostoyevski'nin *Bir Yufka Yürekli* anlatısında, bir temize çekici yani birtakım yazı tomarlarını okunaklı bir biçimde yazan bir memur söz konusudur. Yetiştirmesi gereken bir işte geç kalmıştır. Geç kalma nedeni ise âşık olup evlenmeye kalktığı kızı her an düşünmesidir. Oysa ki kızla evliliği bu temize çekme işini düzgün ve zamanında yapmasına da bağlıdır. Anlatıda, kız da (nedense her Dostoyevski kadını gibi adı Liza'dır) bu zorunluluğu bilmekte, bunu sevgilisi Vasya'ya bildirmektedir. Vasya yapması gereken işi vaktinde yetiştirememenin sıkıntısıyla delirir. En acımasız sahne, Vasya'nın, çılgınlık nöbeti içinde, öfkeyle yazı yazdığını sandığı sahnedir: "Birden Arkadi, Vasya'nın elindeki kalemin ucunun kuru olduğunu, arkadaşının kalemi mürekkebe batırmadığını ve beyaz duran yaprakları durmadan çevirdiğini dehşetle gördü."[5] Modern insanın geçmişle kurduğu ilişki de böyle bir yokluk içinden geçer: Varılan nokta hezeyandır, insanın kendisinin başka oluşudur. Ya da başkası olan kendisinin ortaya çıkışıdır. Bu sahneyi eğretileme olarak kullanırsak, modern insanın tarihinin bu üstünde bir şeylerin temize çekilindiği sanılan beyaz kâğıtlar olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle açıklamalı: Modern dönem tarihyazımı da geçmişe, geçmişte yazılanlara bakıp onları "temize çekmek" istemektedir. Oysa ki temize çekecek olan için bu yazıların, yani geçmişin kendi içinde bir değeri yoktur. Olsa olsa, kendi "beklenti ufku"nda tuttuğu yer ile önemlidir. Oysa gelecek tam da bu noktada artık geçmişle ilgili değildir. Geçmişin kirliliği bilinir, kurgulanan geçmişin ise temiz olması istenir. Temiz, şerefli, bugüne, bugünün beklentilerine yaraşır bir "şanlı geçmiş". Ulus-devlet ile tarihin, birbirlerini oluştururlarken kurdukları türden bir geçmiş. Bu temize çekme işlemi başka bir düzlemde "sessizliklerin tarihi"ni kurmaya çalışan bakışın da içindedir: Braudel'in "uzun süre"si, Mandrou'nun, Levy-Bruhl kaynaklı Annales kullanımlı "zihniyetler tarihi", Giovanni Levi ile Carlo Ginzburg'un "microstoria'ları... Bunların karşısında da Ranciere'in, her tarihyazımının geçmişle değil –bilerek ya da bilmeye-

4. "Tecrübe alanı" ve "beklenti ufukları" aslında Husserl kaynaklıdır. Daha sonra Hans Robert Jauss tarafından estetik alanında kullanılmışlardır. Reinhart Koselleck ise bu kavramları tarih için kullanır.

5. Dostoyevski, *Bir Yufka Yürekli* (çev. Yaşar Nabi), Varlık, 1967, s. 64.

rek– bugünle ilgilendiği, bugünün değer dizgelerinin izini tarihe düşürdüğü, tarihi böylelikle bugüne çekerek temizlediği yollu eleştirisi.[6] En açık iz: Menocchio'yu bulup çıkarmak. Ginzburg'un Benjamin'den alıp önsözünün sonuna koyduğu cümle, tarihçimizin de, en marifetlilerinden birinin (bile), tarihi, tarihselliği içinde değil bir kendilik sorunsalı çerçevesinde gördüğünü kanıtlar: "... ancak kefaretini ödemiş bir insanlık geçmişine tümüyle sahip çıkabilir."[7]

Son soru: Geçmiş, tarihleştiğinde, nedir, ne işe yarar?

6. Jacques Rancière, *Les Noms de l'Histoire*, Seuil, 1992.
7. Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, 1976; Türkçesi: *Peynir ve Kurtlar* (çev. Ayşen Gür), Metis, 1996.

METİS TARİH TOPLUM FELSEFE

Gulbenkian Komisyonu

Sosyal Bilimleri Açın

Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor

Çeviren: Şirin Tekeli

Farklı dallardan on bilimciyi bir araya getiren komisyon, merkezi Lizbon'da bulunan Fundaçâo Calouste Gulbenkian tarafından kurulmuştur. Komisyonun iki yıla yayılan çalışmalarının ürünü olan bu rapor, son biçimini Haziran 1995'te almıştır. Bir manifesto niteliğinde olan kitap, konu üzerine dünya çapında bir tartışma açmayı amaçlıyor. 1996 yılında Portekizce'den Lehçe'ye on beşin üzerinde dile çevrildi.

"Bu raporda üç şeyi göstermeye çalıştık. Birincisi, bir bilgi biçimi olarak sosyal bilimin nasıl tarihsel olarak oluştuğu ve neden, on sekizinci yüzyıl sonundan 1945'e uzanan süreçte, görece standart bir dizi disipline ayrıştığıdır. İkincisi, 1945'ten bu yana dünya genelinde meydana gelen gelişmelerin bu entelektüel işbölümüyle ilgili ne gibi sorular sorulmasına yol açtığı ve böylece bir önceki dönemde yerli yerine oturtulan örgütlenme yapısını yeniden tartışma gündemine getirdiğidir. Üçüncüsü de, son yıllarda çok tartışılan bir dizi temel entelektüel soruyu açımlayarak, 'şimdi nasıl bir sosyal bilim?' sorusuna cevap oluşturmakta daha ileri gidebilmek için bize optimal görünen bir tavır belirlemektir. Sonuçta, sosyal bilimlerin bu tarihin ve yakın dönem tartışmalarının ışığında yeniden yapılandırılmasını tartışmak istiyoruz. Önerebileceğimiz basit, açık seçik formüllerimiz yok; sadece bize doğru yönde ilerlememize yardımcı olacakmış gibi görünen birkaç tartışmaya açık önerimiz var." – *Rapor'dan*

Gulbenkian Komisyonu

Immanuel Wallerstein, Başkan, *Sosyoloji*, Calestous Juma, *Bilim-Teknoloji*, Evelyn Fox Keller, *Fizik*, Jürgen Kocka, *Tarih*, Dominique Lecourt, *Felsefe*, Valentin Y. Mudimbe, *Latin Dilleri*, Kinhide Mushakoji, *Siyasal Bilim*, Ilya Prigogine, *Kimya*, Peter J. Taylor, *Coğrafya*, Michel-Rolph Trouillot, *Antropoloji*, Richard Lee, Bilimsel Sekreter.

metis

Metis Yayınları, İpek Sokak No.9, 80060 Beyoğlu, İstanbul, Tel. 212 2454696, Fax: 212 2454519

ERKEN MEZOPOTAMYA'DA İLETİŞİM VE PROPAGANDA MÖ. 2500-1000

I. BÖLÜM

Jacob J. Finkelstein

Verili bir toplumsal kurum ya da görüngüler üzerine yapılacak dünya-tarihsel bir taramanın Mezopotamya ile başlaması kronolojik açıdan kaçınılmazdır. Kadim Sümer ve Babilliler bize şu ya da bu görüngüler dizisinin tolumsal hayat ve siyasanın örgütlenmesinde nasıl bir rol oynadığı hakkında ne söyleyebilir? Toplumsal iletişimin varlığı hakkındaki en eski belgelerin Mezopotamya'ya ait olduğu yaygın olarak biliniyor. Ama Mezopotamya'dan özellikle üçüncü ve ikinci binyıllarda kalan yazılı belgelerin, nadiren toplumbilimcilerin dile getirdikleri soruları ya da ilgilendikleri temaları tatmin edecek türden oldukları pek o kadar bilinmiyor ya da bu güçlüğün hakkı verilmiyor. Genellikle veri bolluğu toplumbilimcileri temalarını sınırlandırmaya ve sorularını mümkün olduğu kadar çok sayıda tikel olguyu genel olanın kapsamı içine alacak şekilde sormaya zorlar. Oysa kadim Mezopotamya için durum tam tersidir.

* Bu yazı *Propaganda and Communication in World History* adlı üç ciltlik kitabın "The Symbolic Instrument in Early Times" adını taşıyan ilk cildinden alınmıştır. Uzunluk nedeniyle iki bölüm halinde yayınlayacağımız makalenin ikinci bölümü "Tapınak Örgütlenmeleri"ne ayrılmıştır. Resim, omuzlarından yükselen ışınlarla ve elinde tuttuğu, yargıç rolünü sembolleştiren testere ile güneş-tanrı Shamash'ı gösteriyor (*y.n.*).

Toplum bilimleri ya da beşeri olmayan bilimlerden herhangi birinde – hatta aslında beşeri bilimlerde bile durum pek farklı değildir– herhangi bir tema hakkında Mezopotamya'nın tanıklığına ihtiyaç duyulduğunda başvurulan veri gövdesi hep aynıdır. Toplumsal mevkileri, katıldıkları siyasal, toplumsal, iktisadi ya da manevi etkinliğin doğası ne olursa olsun, Mezopotamyalılar gündelik hayatlarında olup bitenin ancak çok minik bir parçasını yazıya aktardılar. Gerçi sürmekte olan kazıların bize yeni belgeler kazandıracağı elbette doğrudur. Ama, geçmiş deneyimlerimizden hareketle, bu yeni belgelerin zaten haberdar olabileceğimiz kadar haberdar olduğumuz görüngüler hakkındaki bilgilerimizde nicel bir artışa hizmet etmenin ötesine geçmeyeceğini kestirmek mümkün görünüyor. Kısacası yeni yazılı belgelerin, özellikle toplumbilimcileri ilgilendirecek alanlarda yeni araştırma ufukları açması uzak bir olasılık. Bununla, mevcut belgelerin bu amaçlara hizmet edecek şekilde yeterli bir şekilde değerlendirildiğini söylemek istemiyoruz; durum neredeyse tam tersi. Yine de baştan böyle bir uyarı yapmakta yarar var; çünkü ilgililer sorularına, Mezopotamya kaynaklarından diğer zaman ve mekânların medeniyetlerinden beklemeye alışkın olduklarına benzer derinlikte yanıtlar bekleyebilirler.

Yazı, kadim Sümer'de üçbininci yılın başlarında başladı; bunlar kil tabletler üzerine yazılmış, kısa mali belgelerdi. Bunları yönetici ve soyluların taştan ya da kilden tabletler üzerine kazıttıkları yakarılar izledi; hemen ardından da Helenistik çağda çivi yazısının sona ermesine kadar yazıcı geleneklerinin ayırdedici bir özelliği olacak olan, "maddi kültür" ye doğanın dökümleri geldi. Ancak, söz konusu terimleri ne kadar gevşek yorumlarsak yorumlayalım, üçbinlerin ilk yarısından kalanların çok azının "iletişim ve propaganda"ya ilişkin olduğu söylenebilir. Özellikle de bu denemenin esas konusunu oluşturacak olan propagandaya... (Elbette iletişim, propagandanın olmazsa olmaz bir öncülüdür.)

Hem üçbinlerin ilk yıllarından hem de dörtbinlerin son yıllarından kalan malzeme, geleneksel olarak "şehir devleti" diye adlandırılagelmiş, iyi örgütlenmiş siyasalara tanıklık ediyor. Çoğunlukla, bir barınaklar, depolar ve işlikler karmaşası tarafından çevrelenmiş tapınaklar olduğu saptanabilen ve koruyucu bir surla çevrelenmiş mimarî yapı kalıntıları, söz konusu örgütlü toplumun hiyerarşik bir yapısı olduğunu belgeliyor. İster ruhban bir kast[1] olsun, ister aşağı yukarı geçici bir "laik kral"[2], bu hiyerarşik toplumun yönetici kesiminin rü-

1. Geç dönem Sümer yazınında *EN* ya da *ENSÍ(K)* diye anılır. Bunlardan birincisi, özgül olarak ibadete önderlik eden gruba, ikincisi ise asıl "efendisi" ya da "maliki" bir tanrı olduğu düşünülen siyasanın kılavuzluğu ya da "yöneticiliği"ne işaret ederdi.

2. Bu terim Sümerce'de karmaşık bir işaret olan *LUGAL* tarafından dile getirilirdi. Söz konusu terim daha sonra Akkadca'ya (*sarrum* diye çevrildi; (*sarrum* terimi bizim kraliyet anlayışımıza *LUGAL*'dan daha yakındır. Üçbinlerdeki kullanıma, daha sonraki tarihsel kayıtlarda görülen kraliyete özgü, laik yetke ile tanrının ve şehir ya da devletin en yüce

şeym halinde de olsa bir bürokrasiye ihtiyaç duymuş olması gerekir. Aynı mantık çerçevesinde, egemen kesimin, gerek toplum içinden gerek siyasal birimin dışından kaynaklanabilecek potansiyel muhaliflere karşı kendi başat konumunu sürdürmek (ya da bu konumu nasıl ele geçirmiş olduğunu açıklamak-) için bir iletişim türüne başvurmuş olması gerekir. Bu erken dönemde bilgilerin kamuya nasıl ulaştırıldığını bilmiyoruz ama üçbinlerin ortalarında bile yazıya dökülmeye başlanan meslek listelerinde "kurye" tanınan bir terimdi. [3]

Aynı dönemden kalma benzer kaynaklarda "elçi, tellal"[4] terimlerini de görüyoruz. Terimin özgüllüğüne karşın söz konusu memur Mezopotamya tarihinin farklı dönemlerinde, sarayı da temsil etmeyi içerecek kadar geniş bir işlevler yelpazesini yerine getirecekti. Yani kısacası, daha üçüncü bin yılın ilk yarısında bile, Sümer yöneticileri, hem istedikleri bilgileri yetkileri altındaki bütün bölgelere ulaştırabilecek, hem de belirli memur ve bireylere talimat gönderebilecek olanaklara sahiptiler.

Bu noktada söz konusu iletişimin aldığı fiziksel biçim üzerinde durmak yerinde olabilir. Yukarıda andığımız profesyonel terminolojinin de ima ettiği gibi, en hızlı ve güvenilir iletişim aracı ayakçı-koşucu idi; uzun mesafeler söz konusu olduğunda bu tür kişilerden bir bayrak yarışında olduğu gibi yararlanıldığı farzedilebilir. Gerçi son zamanlardaki araştırmalar, atın da süvariliğin de Mezopotamya'da sanıldığından çok daha önceden beri bilindiğini kesin olarak kanıtladı.[5] Kelime, resim ve iskeletlerle ilgili veriler atın üçbininci yıllardan, süvariliğin ise ikibinlerin başından beri tanındığını gösteriyor.[6] Ancak metinler bu erken tarihlerde attan bir "ekspres posta" şeklinde yararlanıldığına dair hiçbir veri sunmadığı gibi tam tersini düşündürüyorlar. O kadar ki, attan hızlı iletişim için yararlanılmaya ancak bininci yılların epey ileri bir döneminde, özellikle de Persler evresinde başlanmış gibi görünüyor.

temsilcisi olma özelliklerinin ne ölçüde atfedebileceği tartışmalı bir konudur. Yazının en eski dönemlerinde bile *LUGAL*'ın "malik olma" –mülkiyet– ilişkisini vurguladığı gözönünde bulundurularak, söz konusu mevkinin ibadete ilişkin yönündense laik yönünün ön planda olduğu söylenebilir.

3. Sümerce'de *KAS_4*, Akkadca'da *lasimu(m)*. Söz konusu işaret biri "ayak, gitmek" öbürü "yol, seyahat" anlamına gelen iki farklı işaretten oluşmuştur. Akkadca terim "koşmak" fiilinin etkin ortaçıdır.*

4. Sümerce *NIMGIR*; Akkadca *nagirum.*

5. Geleneksel olarak atın Mezopotamya'ya ikinci bin yılın başlarında, Kassite'lerle birlikte geldiğine inanılırdı. Bu görüşün başlıca dayanağı Sümerce "dağlık bölge (yani yabancı) eşeği" anlamına gelen *anshe-kur-ra* ve Akadca *sisu* kelimeleri ve *devralınan* Hint-Avrupa unsurlarıydı

6. Bkz. P. R. S. Moorey, "Pictorial Evidence for the History of Horse-riding in Iraq before the Kassite Period", *Iraq 32* (1970), s. 36 ve dev. ve M. A. Littauer, "The Figured Evidence for a Small Pony in the Ancient Near East", *Iraq 33* (1971), s. 24 ve dev.

Kral Sargon II'yi bir saray memuruyla konuşurken gösteren kabartma.

Konumuzla ilgili üçüncü bin yılın ortasına ilişkin verileri doğrudan gözden geçirmeye başlamadan önce, kadim Mezopotamya'da "propaganda"nın yöneticilerin ya da yönetici sınıfların otoritesini korumak ya da geliştirmek açısından nisbeten önemsiz bir rol oynadığını söylemek yararlı olabilir. Bilindiği gibi "propaganda" teriminin kendisi oldukça yenidir. Bu terim geniş kitlelerin sadakat ya da ittifakı için rekabet halinde olan birden fazla ideolojinin varolduğu bir bağlamı varsayar. Böylesi bir bağlamda "propaganda" hitap ettiği izleyici çevreyi, propagandası yapılan otoritenin meşruluğuna ve kendisinin yaslandığı ideoloji ya da ilkelerin "hakikat"ına ikna etmeye çalışır. Bu da daima otorite ve meşrulukları reddedilen alternatif ya da rakip ideoloji ya da güçlerin varlığının

örtük olarak kaydedildiği bir ortamda gerçekleşir. Eski Mezopotamya'da nüfusun okuryazar kesiminin, 17. Yüzyıl Avrupası standartları ile bile kıyaslandığında çok küçük olduğu bir kenara bırakılacak bile olsa, Mezopotamya'da "propaganda" diye anılabilecek malzemenin hedef kitlesi, olsa olsa, siyasal güce yönelik, gerçek ya da potansiyel bir tehdit oluşturan unsurlardı. Bu hedef kitle asla, siyasal otoritenin meşruiyeti ile ilgilenmediğini farzedebileceğimiz geniş kitleleri içermiyordu. Dolayısıyla propaganda diye değerlendireceğimiz malzeme örnekleri, modern ölçütler açısından daha çok polemiğe ya da bir münazara işlev ve amacı güden sloganlar üretmeye benziyordu.

Kamuoyunun Rolü

Yönetici seçkinlerin modern anlamda propagandaya ihtiyaç duymamasından hareketle diledikleri gibi kısıtsız bir tarzda davranabiliecekleri sonucu çıkarılmamalı. İlk tarihsel çağlardan kalan (yani MÖ. 2500 öncesinden kalıp, MÖ. 2200-1700 arasında düzenlenmiş olan) yazılı gelenek sık sık "ihtiyarlar" heyetinin, yani kralın, savaş gibi herhangi önemli bir girişime kalkışmadan önce, görüşleri kendisininkilere uymadığında, kararlarına katılmak zorunda olmasa da, kendini danışmak zorunda hissettiği, bütün yetişkin erkeklerin katıldığı meclisin öneminden söz eder.[7] Ama bu gelenekler yazılı bir biçim kazandığında, yani şehir devletleri yerlerini daha kapsamlı bölgeleri denetleyen yapılara bıraktığında, bu "popüler siyasal katılım" kurumlarının ilgisi, adalet dağıtımı ve yerel idarenin denetlenmesi gibi yalnızca yerel sorunlarla sınırlandırılmıştı. Yine de iktidar, yani kral ve saray bürokrasisi, iktidarlarının keyfi ve rastgele bir tarzda gösterisine, ancak bir halk ayaklanması ve kendi kelleleri ve hanedanlarının geleceği pahasına girişebilirlerdi. Kamuoyu hiçbir yöneticinin kolay kolay hesaba katmadan edemeyeceği bir tehlikeydi.

Bu konuda MÖ. 1700'lerin Mari krallık arşivlerinde bol bol veri var. Özellikle kayda değer bir örnekte kral, yerel bir validen hükmü altındaki uyruklarından birini gizlice tasfiye edip, uygun bir yer ve zamanda defnetmesini buyuruyor. Kasdedilen kurbanın bunu hakketmek için ne yapmış olduğunu öğrenemiyoruz ama bağlam ancak siyasal bir bağlam olabilir, çünkü kral her şeyin gizlilik içinde yapılmasını istiyor: "İster cehenneme gitsin ister cennete, bir daha kimse onu görmemeli".[8] Vali ise yanıtında kralın buyruğunu yerine getirebil-

7. Bu konuda, genel olarak, bkz. T. Jacobsen, "Early Political Development in Mesopotamia", *Zeitschrifft fur Assyrologie 52* (Neue Folge 18, 1957) s. 91 ve sonrası. Biraz daha farklı bir görüş için bkz. A. Falkenstein, "Zu 'Gilgamesh und Agga'", *Archiv für Orientforschung 21* (1966) s. 47 ve sonrası.

8. Bkz. J. R. Kupper, "L'Opinion Publique à Mari", *Revue d'Assyriologie 58* (1964), s. 79 ve sonrası.

mek için uygun yer ve zamanı bulamadığını bildiriyor. Ama burada söz konusu olanın, ahlakî kaygılardan değil, popüler tepkilerden ürken kasıtlı bir ayak sürüme olduğu anlaşılıyor. Vali yanıtında saygılı olmakla birlikte anlamlı bir şekilde "Efendim ben efendimin hükmünü yerine getirmeden önce krallığı üzerine düşünsün" diyor.[9] Bir başka vakada, deminki örnekte kralın buyruğuna karşı çıkan vali kendi altındaki yerel bir memurdan, niteliği belirlenmeyen bazı suçlamalarla yüzleşmek üzere belirli kişileri kendisine göndermesini istiyor. Cevap olarak memur sanıkların yerel organlarda ifade verdiklerinden ve ifadeleri kusursuz olduğundan ötürü bu buyruğa uyamayacağını bildiriyor. Gerekçesini de dile getirmek için aslında yanıt beklemeyen şu soruyu soruyor: "Bu özgür yurttaşları dest edip size yollamam uygun olur mu? Bunu yaptığım takdirde kendi bölgemdeki yetkimi tehlikeye atmış olurum."[10] Bu örneklerden de görüldüğü gibi kral ve saray bürokrasisi adaletin temel ölçütlerini belirgin bir şekilde ihlal ettiklerinde, kamuoyu ve sivil itaat ciddi bir şekilde zedelenebiliyordu.

Hükümet uygulamalarının keyfiliği hakkındaki bu duyarlılık, yalnızca özel adalet alanını değil geleneksel iktisadi hak ve ayrıcalıkları da kapsıyordu. Mari arşivlerindeki başka bir mektupta Asur kralı Shamshi-Adad (MÖ. 1815-1782), Mari'deki oğlu ve naibi Yashmakh-Adad'a[11] yazdığı bir mektupta onun Fırat yöresindeki hazine arazisini yerel sakinler arasında yeniden bölüştürme önerisi hakkında son derece sert terimlerle uyarıyor. Böylesi adaletsiz bir uygulama kuşkusuz "halk nezdinde gürültülere" yol açacaktır. Aynı mektupta Yashmakh-Adad, kimi aşiretlerin angaryadan muaf tutulmaları talebi karşılandığı takdirde, benzer diğer grupların bu durumu hazmetmeyebilecekleri ve hatta belki de kendi bölgelerini tamamen terk edebilecekleri konusunda uyarılıyor.[12]

Mari kayıtları kamuoyunun merkezi otoriteyi kısıtlayabilme yeteneğini belgelemek açısından istisnai bir örnek oluşturuyorsa da, buradan hareketle bu örneğin atipik ya da münferit olduğu düşünülmemeli. Mari arşivlerinde "kamuoyu" ya da "protesto" kavramlarını ifade etmek için kullanılan deyimler,[13] başka eyaletlerden ve daha eski Mezopotamya kayıtlarından kalma belgelerde

9. Bir önceki satır kısmen tahrip olmuşsa da, "bütün ülke"den sözettiği anlaşılıyor ve hem ilgili bağlamlar hem de farklı belgelerdeki benzer durumlar, krala karşı popüler bir tepki tehlikesinden sözedildiğini açıkça gösteriyor.

10. Bu mektubun çevirisi A. L. Oppenheim'ın, *Letters From Mesopotamia* (Chicago, 1967), s. 103'te bulunabilir.

11. Orta Fırat'taki Mari bölgesi kısa bir süre için Asur denetimine girmiş, ancak Shamshi-Adad'ın ölümünden sonra onun yerinden ettiği yerel hanedan yeniden yönetimi ele geçirmişti. 30 yıl sonra Hammurabi Mari'nin bağımsızlığına son verdi.

12. Bkz. Oppenheim, *Letters*, s. 96. İktisadi hayatta kimi kişilere gösterilen iltimasın yol açtığı kamu galeyanının başka örnekleri için bkz. Kupper'ın 8. dipnotta anılan makalesi.

13. En tipik olanları *pı matim* "ülkenin ağzı" ve *pı alim* "şehrin ağzı"dır.

de geçiyor. İlerde bugünlerde "reformist" diye anılan kral saraylarından kalan metin ve fermanları da başka bir açıdan ele alacağız. Bütün bu beyanların açık ya da örtük saiki, daha önce varolan kimi iktisadi dengesizlikler ya da gücü yetenlerin yetkilerini haksız çıkar elde etmek üzere kullanıyor olmalarıdır. Aralarında, Hammurabi'ninki de dahil olmak üzere "yasa" diye adlandırdığımız tanıdık metinlerin de bulunduğu bu tür belgelerin girizgâhında, popüler hoşnutsuzluk ve karşı çıkışlardan açıkça bahsediliyor, hatta şiddetli iç çatışmalar ima ediliyor; "reform"ların amacı bunları dizginlemek... Kullanılan kilit deyimler, "iktisadi eşitliğin sağlanması" ve "iktisadi ve kişisel adaletsizlikten muafiyetin sağlanması". Bu tür belgelerin en eskisi olan III. Ur Hanedanının kurucusu Ur-Nammu'nun (MÖ. 2111-2094) "yasaları"nın girizgâhında, Ur-Nammu-Sümer ve Akad yurttaşlarını kimi yolsuzluklardan kurtararak ve "eşitliği sağlayarak" halk içindeki düşmanlığa, şiddete ve silahlı çatışmaya son verdiğini söylüyor.[14] Yaklaşık ikiyüz yıl sonra İsin hanedanından Lipit-İshtar (MÖ. 1934-1924) kendi yasalar toplamının girizgâhında, aynı sözleri yankıladıktan sonra, reformlarının hedeflerinden birinin, baskıcı koşullara gösterilen tepki ve isyanı dizginlemek olduğunu açıkça ekliyor.[15]

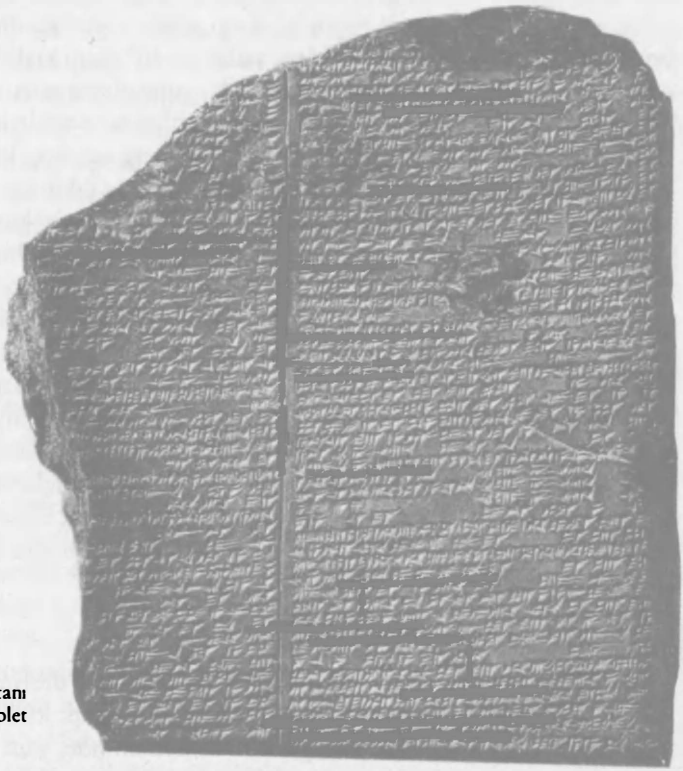
Resmi politika ve sonuçlarına gösterilen halk tepkisinin en çarpıcı betimlemelerinden biri, "gerçek yaşam"dan değil, eski bir Babil destanı olan ve Yaradılış'tan Tufan ve sonrasına kadar insanlık tarihini anlatan Atrahasis destanından geliyor. Hikâyenin ilk bölümünün kahramanları, Enlil başkanlığındaki yedi büyük tanrının gözetiminde ağır işçilik gerektiren her şeyi angarya olarak yapması gereken tanrılardır. Kırk yıl boyunca büyük ırmak ve kanalları kazdıktan sonra tanrılar, fiilen şiddetli bir grevi andıran bir eyleme girişerek üretim araçlarını yakar, geceyarısı (tapınağı Nippur'da bulunan) Enlil'in barınağına doğru yürüyüşe geçer, onu kuşattıktan sonra savaş tehdidinde bulunurlar.[16] Tehlike ancak diğer tanrıların, işçi-tanrıların yakınmalarının haklı olduğu konusunda Enlil'i ikna etmeleriyle atlatılır.[17] Bu hikâyenin esin kaynağının gerçek bir halkla gerçek bir kral ya da başka bir siyasal otorite arasında yaşanmış bir ger-

14. Yazarın J. B. Pritchard'ın derlediği Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3rd Ed. (Princeton, N. J. 1969)'daki çevirisine bakınız.

15. Çeviri için Pritchard (ed.) *Ancient Near Eastern Texts*'indeki Kramer çevirisine bakınız. "Tepki ve isyan" terimleri Sümerce, kelime anlamıyla i. Utu, "Ey Güneş Tanrı" anlamına geliyor. Güneş (*Utu*, Akkadca'da *Shamash*) başlıca görevi adalet dağıtmak olan tanrıydı. Akkadca'da *i. Utu* karşılığı olarak ve özgül olarak baskı ve adaletsizlik karşısında gösterilen kamu tepkisini anlatmak için *tazzimtum* kullanıyordu; Shamshi-Akkad'ın metinde tartışılan mektubunda kullanılan terim de budur.

16. Yine *tazzimtum* kullanılmış.

17. Yakınmaların çözümü, bundan böyle tanrıların işlerini üstlenecek olan insanın yaratılmasıdır. Dizinin tamamı için bkz. W. G. Lambert ve A. R. Millard Atrahasis, *The Babylonian Story of the Flood*, (Oxford, 1969).



Gılgamış Destanı
XI. Tablet

çek bir olay olduğundan kuşku duyulamaz; mitolojik bağlam kimi ayrıntıların süslenmesine olanak tanımış olsa da, bu tür bir olayı, kendi yaşamadan ya da duymadan hiçbir yazar tamamen yoktan icad edemez.

Baskıcı ve adaletsiz angarya, en eski zamanlardan Yeni-Babil döneminin MÖ. 539'daki sonuna kadar krala yönelik halk protestolarının değişmez gerekçeklerinden biriydi. Destansı ve efsanevi yazın gerçek hayata dair gündelik kaynaklarda belgelenmeyen olgu ve tavırlarla ilgili son derece değerli bir kaynakça oluşturur; bu bakımdan yukarıda alıntıladığımız örnek emsalsiz olmaktan çok uzaktır. Olayın efsanevi bir çerçeveye yerleştirilmiş olması, Mezopotamyalı yöneticilerin dilediklerini yapabilecek, keyfi birer zorba olmadıklarının kanıtıdır – çünkü tanrıların başı Enlil bile öyle değildi. Daha önce de söylemeye çalıştığımız gibi insanlar, bunlar ne kadar sınırlı olmuş olsalar da, gelenek tarafından kutsanmış bireysel haklarının bilincindeydiler. Bu kutlu hakları ihlâl edecek ya da kısıtlayacak bir politika benimsemek bir egemen için ancak budalalık olabilirdi. Oysa bütün yasa bildirileri ve "reform" fermanlarında yönetici, (zürriyeti

ve büyük tanrıların yanı sıra) halkı da genel nüfusun refahını gözettiğine ikna emeye çalışıyordu. En sık başvurulan eğretileme, sürüsünün yeşil çayırlarda huzur içinde otlamasına gayret eden "sadık çoban" (yani kral) benzetmesiydi. [18]

Ama sonuç olarak tarihsel zamanlarda, yurttaşların geleneksel ayrıcalıkları söz konusu olduğunda gösterilmesi gereken ihtiyata ve adaletin temel kıstasları ihlal edildiğinde doğabilecek yaygın hoşnutsuzluğa rağmen, kral ya da yönetici herhangi bir otoritenin, özellikle dış ilişkiler[19] ya da rakip tapınak örgütleriyle ilgili olarak izlenebilecek politikalar konusunda nüfusun çoğunluğuna karşı sorumlu olmadığını tekrarlamak gerekiyor. Kuşkusuz bu politikalar zaferdense mağlubiyetle sonuçlandığında, seçkinlerin bir ayaklanma –ya da modern terimlerle söyleyecek olursak, bir darbe– aracılığıyla kralı hem tacından hem kellesinden etmesi her zaman mümkündü. En eski hallerinden son şekillerine kadar alamet kanunlarının en çok üzerinde durdukları temalardan biri budur. Halk ayaklanmaları ve isyanlar, tıpkı doğal afetler, askeri yenilgiler ve kral katli hakkındaki öngörüler gibi, kehanet edebiyatının düzenli olarak tekrarlanan temalarından biridir. Ancak krallık poltikaların böyle sonuçlar da doğurabileceği düşüncesi, kralın hırsının gemi azıya almasını önleyerek, saray ve tapınak hiyerarşisinin önde gelen unsurlarının öğütlerine kulak vermesini sağlayabilirdi.

Propagandanın İki Kaynağı

Propagandanin iki kaynağı vardı: Kral, yani "dünyevi" otorite ve ibadet kuruluşları, yani kent merkezlerinde yer alan büyü tapınak külliyeleri ve onların mensupları. Bunlar, özellikle belgelerin ilk döneminde, yani MÖ. ikibinlerin ortalarında, gerek iktisadi gerek siyasal anlamda kralın otoritesiyle yarışabilecek güçteydiler. Bu iki güç arasındaki dönem dönem açık düşmanlığa dönüşen gerilim, Mezopotamya tarihi boyunca çözülmedi. O kadar ki, Kurus'un MÖ. 539'da Babil'e girmesiyle Mezopotamya'nın siyasal egemenliğinin sona ermesi, kısmen yerel ruhbanların kendi kralları Nabonidus'u çıkarlarına ihanet etmiş bir hain olarak görüyor olmalarından kaynaklanmıştı. Daha önce de sık sık olduğu gibi o zaman da her iki kaynaktan da birbirleri aleyhine polemik bildiriler yayınlanmıştı. Kraliyet otoritesinin tapınak aleyhine güçlendiği yüzyıllar

18. Örneğin bakınız Hammurabi'nin yasalarının sonuç bölümü, Pritchard (derl.) *Ancient Near Eastern Texts*'in içinde. İki savaşı nasıl sona erdirdiğini anlatmasını izleyen ilgili satırlar şöyle çevrilebilir: "Ülkeyi bereketli kıldım; insanların, kimse onları ürkütmeden, yeşil çayırlarda uzanıp dinlenebilmelerini sağladım." Burada kullanılan ve Zebur'un 23. Mezmur'unda da kullanıldığı için ünlenen eğretilemeler dizisi Hammurabi'den de eski bir tarihe gider.

19. Bunlar coğrafi bakımdan iddialı askeri ve ticari girişimleri olduğu kadar şehir-devletlerin birbirleri arasındaki ilişkileri de kapsıyordu.

boyunca, tapınak kaynaklı yazının propaganda içeriği giderek belirginleşti; oysa güç dengesinin tam tersi olduğu en eski durumlarda, kraliyet metinleri ancak ender bazı durumlarda böyle bir nitelik sergiliyordu. Bu dönemlerin kral ve kraliyet üzerinde odaklanan yazıt ve okul belgeleri genellikle, özne ve mevkiinin erdemlerini giderek resmileşen ve klişeleşen bir dille övdükten sonra kralın tanrılar karşısındaki imanını, toplumsal refahı ne kadar gözettiğini ve askeri becerisini vurgulamakla yetiniyorlardı; dolayısıyla kral ve ibadet kuruluşları arasındaki rekabet ve düşmanlıklar dile gelmiyordu.

Kraliyet Sarayı

Kral Listeleri

Uzunca bir zaman, kadim Sümer, Babil ve Asur'un yazıcı merkezlerinde derlenen ve "Tufan'dan önceki" efsanevi zamanlara uzanan kral listelerinin, bilgi dışında hiçbir amaca hizmet etmediğine ve yazıcı okullarının çok-yönlü skolastik eğilimlerinin bir yönünü yansıttığına inanıldı. Ama Jacobsen'in 1939'da büyük Sümer Kral Listesi'nin kritik bir baskısını yapmasıyla,[20] liste yazarının belirli bir amaç güttüğü ve listenin daha ilk tasavvurundan itibaren kasıtlı olduğu ortaya çıktı. Erken Sümer döneminin farklı şehir-devletleri arasındaki hanedanlık rekabetlerini, "Göklerden türediği" için meşru olan tek bir kraliyet kalıbına döken ve bu kraliyetin her dönemde belirli bir şehirde tek bir kral tarafından temsil edildiğini iddia eden ideolojiyi yayıyordu bu liste.

Bu ideolojinin, MÖ. 2200 civarında Mezopotamya ovalarının doğusundaki yaylalardan kopup gelerek ırmak boyundaki şehirlere musallat olan, onları talan eden yabancı Guti sürülerinin egemenliğine karşı bir tepki olarak geliştirilmiş olduğu anlaşılıyor. Söz konusu halklar, Akad hanedanının düşmesine yolaçtıkları gibi, Krallar Listesi geleneğine göre, kutsal şehir Nippur da dahil olmak üzere bu kadim topraklarda yaklaşık bir yüzyıl hüküm sürdüler. "Ulusal bilinç"i andıran yeni bir duyarlılıkla Guti boyunduruğu, Uruk'un yerel soylarından birini temsil eden Utu-Khegal önderliğindeki bir ayaklanmayla kırıldı; ayaklanmanın olayları, elyazması daha geç dönemden kalmakla birlikte Utu-Keghal'ın zamanında kaleme alınmış (yak. MÖ. 2116-2110) bir metinde canlı bir şekilde betimleniyor. Her halükârda, Utu-Keghal, ilk kez Doğu Anadolu ve Kürt Dağları'ndan başla-

20. Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List*, Assyriological Studies No. 11 (Oriental Institute of the University of Chicago, 1939). Başlıktaki "Sümer" yalnızca dile işaret etmektedir; çünkü liste erken Hanedanlık Dönemini sona erdiren Sami Akkad hanedanı sırasında oluşturulmuştu. Tufan'dan sonraki ilk hanedan olduğu farzedilen ve son kralları Sami adlar taşıyan daha eski bazı Sami adlı kralların yanı sıra Akkad hanedanının kralları da listede yer alıyor.

yarak İran Körfezi'ne kadar bütün kadim Mezopotamya'ya hükmetmiş olan Akad hanedanının (yak. MÖ. 2260-2223) kurucusu Naram-Sin'in kullandığı " (Dünyanın) Dört Bölge(si)nin Kralı" ünvanını benimsedi; o zamana kadar söz konusu ünvan, yine Naram-Sin'e öykünerek, yalnızca tek bir Guti hükümdarı tarafından benimsenmişti – üstelik oldukça da cılız gerekçelerle. Gerçi saltanatının ne kadar kısa sürdüğü gözönünde bulundurulursa Utu-Khegal'in kendisinin de bu ünvanı hakketmediği düşünülebilir ama onunla başlayan ve genellikle "Sümer rönesansı" diye anılan dönemde halefi olan ve bu kez Uruk'a komşu Ur'u merkez alan hanedanlar onun büyüklenmesini haklı çıkaracak şekilde gerçekten bütünleşmiş bir Mezopotamya'yı bir yüzyıl boyunca yönettiler.

Sümer Kral Listesi de büyük bir olasılıkla bu erken dönemde oluşturuldu (hatta Jacobsen'a göre, Utu-Khegal'in döneminde). Açık amacı o zamanki, yani Utu-Khegal'in ya da III. Ur hanedanı dönemindeki koşulların tarihin şafağından beri geçerli olmuş olduğunu kanıtlamaktı: Hep tek bir "gerçek" yönetici hanedan olmuş, onun şehri de ön plana çıkmıştı. "Kraliyet"in yeni bir hanedana geçmesinin yegâne meşru yolu, büyük tanrıların tercihi sonucu yaşanan askeri bir yenilgi olabilirdi; askeri yenilginin ilahların hoşnutsuzluğunun bir ifadesi olduğu teması daha sonraki belgelerde giderek daha ısrarlı ve hatta şirret bir tarzda dile getirilecekti. Bu tasavvur, Isin-Larsa dönemi diye bilinen III. Ur Hanedanı sonrası dönemde (MÖ. 2003 sonrası) olduğu gibi olgulara uymadığında bile gücünü koruyacaktı.

Isin kralları kendilerini III. Ur hanedanının meşru varisleri sayıyorlardı ve o zaman onların yönetiminde olan ve Ur'un yaklaşık 30 km güneyinde olan Nippur'un yazıcıları da Isin krallarını Kral Listeleri'nin daha sonraki yazımlarına dahil ettiler. Isin hanedanlığı Ishbi-Erra[21] tarafından kurulurken, aynı zamanda Ur'un yaklaşık 40 km kadar kuzeyinde ve Isin'in 75 km kadar güneyinde Larsa'da da yeni bir hanedan kuruluyordu. Bu hanedan yaklaşık 200 yıl sonra (yak. MÖ. 1763) Babil'li Hammurabi'nin geçici olmakla birlikte büyük bütünleştirme süreci içinde altedilinceye kadar bağımsızlığını ve bütünlüğünü koruyacaktı. Larsa, MÖ. yirminci yüzyıl sona ermeden Isin'den Ur'u alarak güney üzerinde egemenliğini kurdu. Üstelik Isin hanedanlığının krallarının Babil'in kuzeyinde ve Fırat'ın doğusunda herhangi bir otoriteleri yok gibiydi; buralarda III. Ur hanedanının etkili yönetiminin çökmesinden sonra bağımsızlığını kazanmış küçük şehir devletleri hüküm sürüyordu.Yine de, tanrısı Sümer tanrılarının başı olan Enlil olduğu için, bütün Sümer ve Akad üzerinde hâkimiyet iddia etmek için meşru bir gerekçesi olan kutsal Nippur şehri, MÖ. 19. Yüzyılın

21. Ishbi-Erba III. Ur hanedanının son kralına tâbî olarak yukarı Fırat'taki Mari bölgesinde valilik yapıyordu ve III. Ur hanedanı tamamen yıkılmadan önce kendi egemenliğini ilan etti.

başında zaman zaman Larsa'nın eline geçmeye başladıktan sonra bile, kimse Isin hanedanının "Dört Bölge"nin hakimi olma ünvanına karşı çıkmadı. [22]

Larsa kralları Kral Listeleri'ne alınmadılar, ne de "Dört Bölge"nin hükümranı lakabını benimsemeye kalkıştılar. Daha da çarpıcı olanı, Sümer Kral Listesi'nin elimizde olanları içinde en tamamlanmış versiyonunun,[23] Larsa'da, Larsa krallarının Isin krallarını gerek toprak gerek nüfuz açısından çoktan gölgede bırakmış oldukları bir dönemde derlenmiş olması; bu liste bile son Isin krallarıyla[24] sona eriyor ve herhangi bir ekleme yapmıyor. Oysa aynı tarihlerden ve yine Larsa'dan kalma bir tablet,[25] yalnızca Tufan'dan önceki kralların adlarını vermekle yetiniyor ve –ancak yerel bir yurtseverliğin ifadesi olarak yorumlanabilecek bir jestle– söz konusu Tufan öncesi listeye, ikinci sıradan Larsa hanedanından iki kralın yanlış hatırlanmış adlarını yerleştiriyor – oysa yazıcının geleneğe göre Tufan öncesinde yalnızca beş hanedanlık şehrinin bulunduğunu ve Larsa'nın bunlardan biri olmadığını bilmesi gerekir.[26] Demek ki, Isin hanedanı ve onların emrinde çalışan yazıcılar, tarihsel olarak meşru tek bir kraliyet zinciri ideolojisi içersinde kendilerine bir yer edinmeyi başarmış olmalılar; Isin hanedanı ile bu zincir tamamlanmıştı.

Kaynaklarımızdan anladığımıza göre yalnızca Larsa hanedanı değil, Babil de bu zincirden dışlanmayı itirazsız kabullenmişti. Bütün Mezopotamya'yı birleştiren, daha iddialı başka nitelemelerin yanı sıra Dört Bölgenin kralı ünvanını da benimseyen Hammurabi bile kendisini bu aşkın tarihsel şemaya dahil etmeye kalkışmadı – Krallar Listesi elyazmalarının bazıları onun döneminde kaleme alındığı halde.[27] Ancak Sümer Krallar Listesi'nin ideolojik içeriğinin tamamen unutulduğu birçok yüzyıl sonra Babil yazıcılar okulu, listeyi MÖ. beninci yılınkilere kadar uzanacak bir şekilde Babil krallarını da listeye dahil etmeye başladılar.

Demek ki, Sümer Krallar Listesi'nin yazarı, savunmakta olduğu tek bir kraliyet tezi ile tutarlı olarak, Sümer ve Akad'da aynı zamanda hüküm süren birden fazla hanedan olduğu durumlarda bile –ve hiç değilse bazı durumlarda, bu hanedanların hemzaman olduğunun yazarın farkında olduğunu varsayma-

22. Nippur'u hiç değilse kısmen kontrol altına alabilen ilk Larsa kralı Sumu-el'di (MÖ. 1894-1866).

23. İlk kez 1923'te S. Langdon tarafından *Oxford Editions of Cuneiform Texts*'de yayınlanan ve The Well-Blended Prism diye anılan versiyon. Jacobsen da eleştirel baskısına temel olarak bu versiyonu almıştır.

24. Sin-magir (MÖ. 1827-1817); onun varisi Damiq-ilishu Larsa kralı Rim-Sin tarafından MÖ. 1794'de yenilip esir edildiği için soyunun son kralı oldu.

25. Langdon tarafından 23. dipnotta belirtilen kaynakta yayınlanmıştır.

26. Başka hiçbir listede tufan öncesi Larsa hanedanlıklarına rastlanmaz.

27. Bir kral listesinde yer alan Sumu-abum'un Babil hanedanını kuran aynı adlı kişiyle aynı kişi olmadığı anlaşılıyor.

mız gerekiyor–, bu hanedanları ardışık bir şekilde sıralamıştı. Yazar bunu yapabilmek için, kimi durumda, aynı şehirde hüküm sürmüş bir krallar soyunun ortasına, oraya yerleştirilmesi gerektiğini düşündüğü başka bir şehirden kralları eklemekte sakınca görmemiş. Zaman zaman da, özgün kayıtlardan geniş bölgeler üzerinde otoritesini kuran krallara, hatta önemli hanedanlara bu listelere kaynaklık eden ideolojik şemada yer verilmediğini görüyoruz. Bu örnekler içinde en çarpıcısı, kuşkusuz, Eannatum (yak. MÖ. 2470) saltanatında, kuşkusuz Sümer ve Akad'ın en önemli gücü olan erken Lagash hanedanına listelerde yer verilmemesidir.

Bugün artık görülüyor ki bu ihmal kasıtlıydı ve bu ihmalin özgül gerekçelerini bilemiyor olsak da tahmin etmek güç değil. Çünkü elimizde eski Babil dönemi̇nin ortalarında Lagash'lı bir yazıcının yazdığı bir belge var. Resmi Sümer Krallar Listesi'nin yaygınlık kazanmakta olduğu bir dönemde yazılmış bu belge, büyük Tufan sonrasından Gudea'nın saltanatına (yak. MÖ. 2144-2124) kadarki dönem için bağımsız bir Lagash yöneticileri listesi sunuyor. Ama söz konusu listenin tarihsel bir kurgu olma iddiasında olmadığı anlaşılıyor, çünkü tıpkı resmi krallar listelerinde olduğu gibi bu belge de, adlarının çoğu uyduruk ya da yapay olan eski kralların saltanatları hakkında abartılı iddialarda bulunmanın yanı sıra, saltanat süreleri hakkında yazıcının gerçek bir bilgisi olmaması imkânsız olan geç dönem krallar hakkında da benzeri abartılı iddialarda bulunuyor. Bu ve benzeri özelliklerinden ötürü metnin, resmi Sümer Krallar Listesi'ne karşı bilinçli bir tepki olarak geliştirilmiş ve onunla alay etme amacını güden "siyasal-taşlama" türünden bir eser olduğu sonucuna varılıyor. Söz konusu listenin yazarı, tarihin "ortodoks" hakemlerinin horgördüğü Lagash yöneticilerinin de, resmi Kral Listesi'ndekiler kadar ya da hatta onlarınkinden bile üstün bir meşruiyet geleneğiyle övünebileceklerini göstermiş oluyor. [28]

28. Bkz. E. Sollberger, "The Rulers of Lagas", *Journal of Cuneiform Studies*, 21 (1967). Eski Sümer şehir devletleri arasında bir tek Lagash'ın Guti hakimiyeti sırasında gelişmeye devam ettiği, hatta refahının doruk noktasına ulaştığı anlaşılıyor. Bu refah Guti egemenlerle anlaşma yapan ve anlaşma gereğince, *ensi* diye "naib, vali, yönetici" gibi anlamlara gelebilecek bir ünvanı kabullenerek "kral" ünvanından feragat eden bir dizi yönetici tarafından sağlanmıştı. Yeni ünvan asıl kralın koruyucu tanrı olduğunu, yöneticinin onun yerine yönettiğini ima ediyordu ama *ensi*'ler kralın görünürdeki bütün yetkilerine sahip ve bağımsızdılar ve kadim Sümer'in büyük bir bölümü üzerinde hüküm sürüyorlardı. Bu özellikle, kendisinden kalan yontu, yazıt ve mimari yapılar sayesinde modern dünyada en iyi tanınan Sümerli olan Gudea (MÖ. 2144-2124) için geçerliydi. Gudea'nın Ur'u bile yönettiği sanılıyor. O halde diğer Sümer şehirlerinin seçkinleri Lagash'a karşı, nefret edilesi Gutiler'le işbirliği yapan hainler oldukları gerekçesiyle hınç duymuş olabilirler. Sümerleri Guti boyunduruğundan kurtaran Uti-Khegal (yak. MÖ. 2116-2110) zaferden sonra Lagash kralı olarak tanınmış ve Ur ile Lagash arasındaki bir sınır anlaşmazlığını Lagash lehine çözmüş gibi görünüyor. Oysa III. Ur hanedanının kurucusu Ur-Nammu'nun Lagash'a

Lagash listesinin bulunması, resmi Kral Listesi'nin Isin kralları soyunu, tanrıların insanlığa kraliyeti armağan etmelerinden beri süren tek meşru hanedan ilan etmesinin ve III. Ur hanedanın çöküşünden sonra ortaya çıkan diğer bütün Sümer ve Akad krallıklarının gayrı-meşru olduklarını ima etmesinin berisinde yatan kasdı daha iyi değerlendirmemizi sağlayabilecek bir perspektif sağladı.[29] Sümer Kral Listesi eskiden sanıldığından çok daha tarafgirmiş.

Asur Kral Listesi

Büyük Asur Kral Listesi de, eskiden sanıldığı gibi MÖ. 3000'lerin sonu ile MÖ. 7. yüzyıl arasında saltanat sürmüş kralların güvenilir ve nesnel bir kaydı değildir. Hernekadar eski Asur'da gerçek bir kayıt olarak kabul edildiyse de, aslında kendisi bir yabancı (Amori) olan ve tahta el koyan Shamshi-Adad'ın (MÖ. 1813-1781)[30] yönetimi sırasında hazırlanmıştı ve başlıca amacı, darbesini meşrulaştırmak için Shamshi-Adad'ın yabancı selefleri ile yerli Asur kral soyunun içiçe geçmesini sağlamaktı. Olağanüstü ölçüde başarılı bir kral olduğundan, Shamshi-Adad'ın meşruiyet iddiası sonunda kabul gördü: daha sonraki Asur krallarından dördü onun adını, biri de oğlu Ishme-Dagan'ın adını aldı. Yani hiç değilse bir propaganda çabası olarak başlayan bu girişim, sonunda makbul ortodoksi haline geldi. Bu tarihin son ironisi ise, daha sonra Shamshi-Adad'ın büyük-büyük torununu tahttan indiren başka bir kralın söz konusu aileden hâlâ "yabancı tohum" diye söz etmesidir. Her ne kadar bu yeni yönetici, Puzur-Sin, yazıtlardan anlayabildiğimiz kadarıyla daha eski ve yerli Asur kral soyuna mensuptuysa da, adı (ve büyük bir olasılıkla varislerinin adı da) daha sonraki bir tarihte krallar listsinden çıkarıldı (ya da belki de hiç dahil edilmemişlerdi); dolayısıyla onun adına Kral Listeleri kopyalarından hiçbirinde rastlamıyoruz.

derin bir düşmanlık beslediği anlaşılıyor. Utu-Khegal'ın Uruk merkezli ve kısa sürmesinde Ur-Nammu'nun da bir payı olmuş olabilecek saltanatından sonra Ur-Nammu, derhal Lagash'a savaş açıp son *ensi*'si Nammahi'yi esir alarak (yak. MÖ. 2109) bu düşmanlığı açıkça ifade etti. Kendisinin de "yasaları"nın girişinde anlattığı gibi, Mezopotamya siyasal rekabetinde eşi görülmemiş bir şey yaparak Nammahi'nin bütün anıtlarını tahrip etti (bkz. "The Coronation of Ur-Nammu", *Journal of Cuneiform Studies*, 20, 1966, s. 138. Bu olaylar dizisinin nihai sonucu Lagash'ın o sıralarda şekillenmekte olan Krallar Listesi'nden çıkarılması olmuş olabilir. Bu sansür sayesinde Sargon öncesi dönemin büyük Lagash kralları bile Krallar Listesi yazarlarının formüle ettikleri şemadaki kutsal kraliyet mirasından mahrum edilmiş oldular.

29. III Ur krallarının yönetiminin hemen ardından Isin krallarının saltanatını özetleyen farklı birkaç anlatının varlığı bu kasdı doğruluyor. Bkz. E. Sollberger, "New Lists of the Kings of Ur and Isin", *Journal of Cuneiform Studies*, 7 (1954).

30. Bkz. B. Lansberger, "Assyrische Königsliste und 'Dunkles Zeitalter'", *Journal of Cuneiform Stuides*, 7 (1954).

Sahiden yerli olan bir kral ya da hanedanın Asur tarih geleneğinden[31] bu şekilde dışlanmasının bilinçli bir "sansür" işlemi olduğu anlaşılıyor.

Kral

Başlangıçta da değindiğimiz gibi, bize kalan belgeler arasında hiçbir Mezopotamyalı yöneticinin saray mabeyininden çıkmış ve "propaganda" diye nitelenebilecek bir belge yok. Uyruklarının büyük çoğunluğuyla ilişkisi söz konusu olduğunda, kralın izleyeceği herhangi bir politika için olumlu bir kamuoyu yaratmaya ya da otoritesinin genel kabul görmesini sağlamaya ihtiyacı yoktu. Dışişleri açısından her yöneticinin hedefi, üzerinde hüküm sürdüğü bölgenin sınırlarını genişletmek ya da hiç değilse olanı mümkün olduğunca savunmaktı. Ama farklı dönemlerden kalma, propaganda değilse de polemik diye nitelenebilecek belgeler var. Bunların amacı da genellikle ya yabancı bir düşmana karşı girişilen askeri seferi gerekçelendirmek ya da bir hasmın eylemlerini lanetlemek oluyordu. İçişleri açısındansa kralın hedefi, bir yöneticiden beklenecek görevleri kendisinin sadakatla yerine getirdiğini halka ve –hiç değilse retorik olarak, tanrılara– göstermekti. Bu görevler, servetli sınıfların zayıflar üzerindeki baskısını hafifletmek, toplumsal ve iktisadi adaletsizlikleri gidermek, memur ve rahiplerin tamahkârlığına gem vurmak, şehri surlarla çevirip yurttaşları korumak, sulama sistemlerinin bakım ve genişletilmesiyle toprağın bereketini arttırmak ve tapınaklara sürekli yeni binalar eklemenin yanı sıra, rahiplere her türden gıda maddesi ve gerek sunak gerek gıda olarak küçük ve büyükbaş hayvanlar vererek tapınak örgütlenmesi ile arasını iyi tutmaktı.

Lagash'ın Sargon öncesi hanedanlarının son kralı Urukagina'nın Reform metni olarak bilinen metinde, daha yaklaşık MÖ. 2350'de bile, bağımsız Mezopotamya egemenliğinin son bulmasına kadar geçecek dönem boyunca, bütün bir krallık ferman ve yazıtlar ailesinde sık sık karşımıza çıkacak tema ve motiflerle karşılaşırız.[32] İlk bölüm kralın aralarında çeşitli tanrılar için bina edilmiş tapınaklar, bir kanal ve bir surun da bulunduğu imar faaliyetlerini sayar. Metnin[33] en geniş bölümü olan merkezi bölüm ise bir önceki kralın değilse de onun bürokrasisinin zorbalığının eleştirisine ayrılır; bu zorbalık tapınakların

31. Bkz. Lansberger, "Assyrische Königsliste", s. 37.

32. Birden fazla, her biri Urukagina döneminden kalma ve az çok farklılıklar gösteren kopyalar halinde mevcuttur. İngilizce çevirisi için bkz. S. N. Kramer, *The Sumerians*, (Chicago, 1963).

33. Tam olarak gayrı-meşru bir kral olmasa da Urukagina'nın MÖ. 26. yüzyıldan kendi dönemine kadar Lagash ve Sümer'in büyük bir bölümünü yönetmiş olan hanedanlık soyunun doğrudan bir temsilcisi olmadığı düşünülür.

haklarına olduğu kadar, bir dizi baskıcı vergi, angarya ve doğrudan haraç ve elkoyma şeklinde sıradan yurttaşların varlıklarına da tecavüz etme biçimini almıştır. Herhalde bu betimlemelerin, yeni "kurtarıcı" kralın reformlarını daha da çarpıcı kılmak için başvurulmuş abartılar olduğunu düşünmeye hakkımız var. Çeşitli paragraflarda önce mutlak tasfiyeleri bağlamında eski baskıcı pratiklerin tamamı anıldıktan sonra, daha ilerki paragraflarda toplumsal adalet ve refah davasını ileri götürmek için yapılan ek reformlar sıralanır. Burada, bir kralın zenginlerin tamahkârlığına karşı dul ve yetimlerin hakkını savunma iddiasının kayıtlı insanlık tarihindeki, herhalde ilk örneğiyle karşı karşıyayız. Bu tema Mezopotamya tarihinin daha sonraki bölümleri boyunca da sürecektir; özellikle de III. Ur hanedanının kurucusu Ur-Nammu (MÖ. 2111-2094)[34], Isin hanedanından Lipit-Ishtar (MÖ. 1934-1924)[35] ve Hammurabi[36] gibi kralların "yasa"larının giriş ve sonuç bölümlerinde...

Urukagina'nın metninde tapınak örgütlenmesi ve personelinin refah ve namusuna duyulan olağanüstü ilgiyi hemen sezmek mümkün. Saray bürokrasilerinden farklı olarak rahipliğin ya da tapınakların yönetiminden sorumlu memurların halk üzerinde kurdukları baskıya neredeyse hiçbir eleştiri yöneltilmez; oysa bu baskının yükü de en az saray bürokrasininki kadar ağır olmuş olmalı. Anlaşılan bu dönem, dünyevi otorite için tapınak örgütlenmesinin çıkarlarını sözleriyle ve işleriyle kollamanın henüz hâlâ bir hayat memat meselesi olduğu dönemdi. Oysa daha sonraları söz konusu tapınak örgütleri tamamen kendilerini büyük tapınak mimar ve bakıcıları olarak lanse eden yöneticilerin siyasal egemenliği altına gireceklerdi. Kralın tapınak ve personelinin refahıyla ne kadar ilgili olduğunu göstermek için kaleme alınan kraliyet yazılarındaki belagat, kralın tapınak serveti üzerindeki egemenliğinin artması ile doğru orantılı bir şekilde artmaya başladı. Bu belagat halkı ya da hiç değilse çıkar ve talihleri tapınak servetinin ve bağımsızlığının sürmesine bağlı olan halk kesimlerini biraz olsun yatıştırmış olabilir; ama ikibin yıllı bir tarihten dönüp geriye baktığımızda, rahiplere ait kaynaklardan gelen metinlerde kralın ayrıcalıklarına dair giderek artan bir endişeyi sezmek güç değil. Artık birinci yıllarda kraliyetin tapınakla ilişkisinin açıkça eleştirildiği örneklerin yanı sıra, kralın gücünü aşındırarak, onu yabancı fatihlere satma yolunda örgütlü çabalara bile rastlıyoruz. [37]

Ama bu eleştirilerin daha örtülü başlangıçlarını ikinci binyılların başlarında, hatta belki daha bile erken kaydetmek mümkün. Bu konuya birazdan tek-

34. Yazarın çevirisi için bkz. Pritchard (derl.), *Ancient Near Eastern Texts*, s. 523.
35. Kramer'ın çevirisi için bkz. Pritchard (derl.), *Ancient Near Eastern Texts*, s. 159.
36. J. T. Meek'in çevirisi için bkz. Pritchard (derl.), *Ancient Near Eastern Texts*, s. 163.
37. Bkz. Bu yazının da alındığı Harold D. Laswell, Daneil Lerner ve Hans Speier (derl.), *Propaganda and Communication in World History*, 4. Bölüm.

rar döneceğiz. Urukagina'nın çabalarına gelince, en azından tapınak örgütlenmelerine haklarını geri vermeyi ve saray düzeninin müdahalelerini dizginlemeyi hedefledikleri ölçüde reformlarının gerçek bazı sonuçları olduğunu teslim etmek gerekiyor.

Urukagina, Lagash'ın öteden beri en azılı rakibi olan Umma'dan Lugalzagesi'ye yenilince, Lagash'ın koruyucu tanrısı olan Ningirsu'nun rahipleri, Urukagina'nın metni ne kadar emsal oluşturucuyduysa, bir o kadar emsalsiz olan bir metin hazırladılar. Söz konusu metin şehrin düşman tarafından talan edilmesini, tapınakların yıkılmasını, kutsal yerlerin kirletilmesini, hazinelerin yağmalanmasını anlattıktan sonra, herhangi bir şehrin mahvolmasını daima yöneticisinin ibadette kusur etmiş olmasından ötürü tanrının öfkesine bağlayan geleneksel ortodoksiye taban tabana zıt düşerek, cesurca Urukagina'nın suçsuzluğunu, kusursuzluğunu ilan ediyor. Urukagina'yı suçlamak yerine muzaffer düşmanın başı üzerine Ningirsu'nun lanetini çağırıyor, hatta Lugalzagesi'nin kendi tanrıçası, Umma'nın koruyucusu Nisaba'nın bile durumdan hoşnut olmadığını ve Lugalzagesi'ye günahlarının kefaretini ödeteceğini söylüyor. [38]

Sümer ve Babil krallarının kendi kendilerini övmeleri çeşitli biçimler alabiliyordu. Bu övgülerin en açık seçik olanları kendi görkemleri için düzülmüş kutsal ilahilerdi. Bu tür, popülerliğinin doruk noktasına III. Ur kralları sırasında varmış gibi görünüyorsa da, aynı minval üzre Isin hanedanı boyunca da sürdü.[39] Ama bir kez daha, bu türü "propaganda" diye adlandırmak doğru olmaz. Daha çok, kraliyet sarayındaki ve yazıcı merkezlerindeki bu işle görevli unsurların sürdürdükleri bir "halkla ilişkiler" gibi görülmeli. Bu türün amacı her biri tanrı mertebesine yüceltilmiş, hatta kendileri adına tapınaklar dikilmiş ve tıpkı ölümsüz tanrılara olduğu gibi kendilerine kurbanlar sunulan kralların erdemlerini övmekti.[40] Bu kasidelerin çoğunda kral, askeri kahraman, kamunun refa-

38. Bkz. Kramer, *The Sumerians*, s. 322. Tabii, bu metnin Lagash'ın Umma'yı talan etmesinin hemen ardından değil, daha sonra Lugalzagesi'nin Akkad'lı Sargon tarafından yenilmesinin ardından sonra yazılmış olması olanaksız değil, hatta olasıdır da. Bu takdirde, metin kendi şehirlerini tahrip etmiş birinin tahrip olması karşısında duyulan tatmini yansıtıyor olacaktır; yazıcılar, Lugalzagesi henüz egemenken duygularını bu şekilde kaleme almaya cesaret edememiş olabilirler. Ayrıca bkz. H. Hirsch, "Die 'Sünde' Lugalzagesis" Festschrifft für Wilhelm Eilers (Wiesbaden, 1964). Benzer bir şekilde Babil'deki Marduk rahipleri de ancak Nabodinus Büyük Kurus tarafından yenilip, Kurus MÖ. 539'da herhangi bir direnişle karşılaşmadan Babil'e girdikten sonra Nabodinus'a duydukları nefreti 'Manzum Anlatı"da dile getirdiler (Oppenheim'ın İngilizce çevirisi için bkz. bkz. Pritchard (derl.), *Ancient Near Eastern Texts*, s. 312).

39. Bu türün bugüne ulaşmış el yazmaları Babil'in Birinci Hanedanlık Dönemi'ndendir (MÖ. 1900-1700) ancak ilk dile gelişlerinin yaltaklandıkları krallar zamanına ait olduğuna dair yeterli delil vardır.

40. Bilinmeyen bir nedenden ötürü, Ur-Nammu'ya kendi ömrü sırasında böyle bir

hını temin eden kişi ve en yüce aşk ve bereket tanrıçası olan Inanna'nın eşi olarak resmedilir.

Bu türün bireyselliğinde en çarpıcı örneği, III. Ur hanedanının en güçlü hükümdarı olan Ur-Nammu'nun oğlu Shulgi'nin (MÖ. 2093-2046) koşma hızıyla övündüğü ilahidir.[41] Shulgi, kendinden bahsederek, bir günde nasıl Nippur'dan Ur'a koştuğunu, orada gerekli kurbanları sunup, şenlikler verip yıkandıktan sonra aynı gün Nippur'a geri koştuğunu anlatır – iki şehir arasındaki mesafe 150 km kadardır. Bütün bu koşu, yol boyunca sıralanmış, hayranlıkla alkış tutan kalabalıkların gözü önünde ve dönüş yolunda şimşekli, yıldırımlı bir fırtınaya rağmen gerçekleştirilmiştir.[42] Bize kalan elyazmaların sayısına bakılacak olursa bu, Shulgi hakkındaki en popüler ve yaygın hikâyelerden biriydi ve III. Ur döneminden söz konusu hikâyenin daha kralın kendi ömrü sırasında yazıya geçirilmiş olduğuna dair dolaysız verilerimiz var. [43]

Kralın iyi adının mülkün köşe bucağına, kraliyet ilahilerindeki kadar kanlı canlı bir tarzda değilse de, daha hassas bir şekilde yayılmasını sağlayacak başka bir yol daha vardı. Bu da krallık yıl adlarıydı. MÖ. binlerin ortasına kadar Sümer ve Babil krallıkları, her yılın bir kralın önemli addedilen bir işi ile anıldığı bir tarih sistemi kullanıyorlardı – bu iş genellikle bir yıl önce ama bazen de o yıl içinde gerçekleştirilmiş olurdu.[44] Örnekler arasında, yabancı bir düşmana karşı kazanılmış askeri bir zafer, bir tapınağın inşa edilmesi ya da adanması, bir tapınakta kralın önemli bir fermanının ilan edilmesi, belli başlı sunaklardan birine bir yüksek rahip ya da rahibenin atanması, sur inşası ya da vergi affı ve borç yükümlülülerinin azad edilmesi sayılabilir. Özsel sektördeki işlemleri kaydediyor olsun, kamu idaresine ait olanları olsun, bütün belgelerde metnin sonunda, tarihe yer verilmek zorundaydı ve bu tarih o yılı betimleyen kraliyet formülünün kısaltılmış bir biçimi olurdu; zaman içinde kralın ismi açıkça formülden önce yeralmaya başladı.

kutsal statü atfedilmedi; yani onun zamanındaki yazıtlarda onun adına tanrısallık belirten ek eklenmemiş ama diğer her bakımdan haleflerinin gördüğü itibarı o da gördü.

41. Daha sonraki yıllarda bütün bu dönem Shulgi hanedanı dönemi diye anılacaktı.

42. İnsanın aklına ister istemez Mao Tze-tung'a atfedilen olağanüstü yüzücülük başarıları geliyor.

43. Bkz. W. W. Hallo "On the Antiquity of Sumerian Literature", *Journal of the American Oriental Society*, 83 (1963). Metnin kendisi kompozisyonun "Sitz im Leben"ı (Hayattaki Yeri) hakkında ipucu veriyor: iki şehir arasında, yolboyunca yorgun yolcuların dinlenebileceği kervansarayların bulunduğu yeni bir yolun kullanıma açılması. Metnin Kramer çevirisi için bkz. Pritchard (derl.), *Ancient Near Eastern Texts*, s. 584.

44. Yılın ilk aylarında krallık bu onura layık bir iş gerçekleştirmemişse, bazen de, bir önceki yılın adı kullanılır ve "O Yıldan sonra..." gibi bir deyişe başvurulurdu.

Böylelikle birincil amacı kesinliğinden kuşku duyulmayacak kayıtlar tutmak[45] olan bir uzlaşım, aynı zamanda hüküm sürmekte olan hükümdarın ve en övülesi işlerinin süslü ya da süssüz[46] bir şekilde genel kamuoyunun hafızasında yer etmesini sağlamaya hizmet etmiş oluyordu.[47] Yılın krallık adının ilan edilmesi ile kraliyet ilahileri arasında yakın bir ilişki olabileceği de öne sürülmüştür; çünkü belirli bir krala özgü ilahilerin temaları ile o yılın adının konusu arasında bire bir bir bağlantı var gibi gözükmektedir.[48] Demek ki, yılları bir saltanatın işleri ya da olaylarından hareketle adlandırmanın, pratik işlevinin yanı sıra, bizim sınıflandırmamıza göre "propaganda" diye niteleyebileceğimiz ek bir politik işlevi de vardı. [49]

Askeri kahramanlık destanları ise tamamen farklı bir kraliyet propagandası türünü temsil ederler. Korunabilen kaynaklara bakılacak olursa, bu tür, bu yazıda ele aldığımız dönemin ancak sonlarında ve Babil'dense Asur'da gelişmişe benziyor. Anlaşılan bu türün gelişmesi, MÖ. 14. yüzyılda Asur askeri gücünün yeniden doğuşuna ve Asur krallarının kadim Yakın Doğu'nun egemenliği konusunda dönemin diğer "uluslararası" güçleri olan Mısır, Hitit ve kuzeydoğu Mezopotamya'daki Mitanni İmparatorlukları ile rekabet etme hırslarına denk düşmüş. Bu hırsın önündeki başlıca engel, Babil'de ikibuçuk yüzyıldır hüküm sürmekte olan ve o sıralarda uluslararası itibarının doruğuna varmış olan Kassite hanedanıydı. Asur'un talihini döndüren kişi olduğu farzedilen Ashur-uballit

45. Arşivler için her saltanatın sonunda saltanat yıllarının sıralı bir listesi yapılır, daha uzun aralıklarla da saltanatlar sıralanırdı. Bu arşiv kayıtlarının kopyalarının çoğu korunabilmiştir ve III. Ur hanedanı ile yak. MÖ. 1539'da kurulan Birinci Babil Hanedanı arasındaki dönemin kronolojisi ve hatta olayları hakkındaki bilgimizin başlıca kaynaklarıdırlar.

46. Bu işler kimi zaman tamamen uyduruk da olmuş olabilirse de, bu büyük bir olasılıkla kural olmaktan çok istisnaydı.

47. Birinci Babil Hanedanı'ndan sonra ve Kassite Hanedanı ile birlikte bu töre terkedildi ve yalnızca Kral'ın adı saltanatının yıl sayısı ile birlikte anılmaya başlandı; örneğin Kral N, Yıl 1, 2, 3 gibi... Asurlularsa, en eski zamanlardan bağımsızlıklarını yitirdikleri MÖ. 509'a kadar her yıla yüksek bir memurun adını ya da lakabını taktılar. Kral bu onuru genellikle saltanatının ikinci yılında üstleniyordu. Sabit bir noktada hareketle yapılan tarihleme ise çivi yazısında ancak MÖ. 311'de Helenistik Seleucid hanedanı ile başlar.

48. Bkz. W. W. Hallo, "The Cultic Setting of Sumerian Poetry", *Actes de la XVII^e Recontre Assyriologique Internationale* (Ham-sur-Heure, Belçika, 1970).

49. Başka birçok bakımdan olduğu gibi bu bakımdan da Mari arşivleri bu adların nasıl benimsendiğinin en canlı örneklerini sunuyorlar. Bir keresinde örneğin memurlardan biri içinde bulundukları yılın "Kral Zimrilim'in tanrı Dogan'a büyük bir taht sunmasından sonraki yıl" diye adlandırılması gerektiğine karar vermiş. Ancak muhatabı kendisine tahtın henüz tanrıya sunulmadığını bildirerek (belki de tamamlanmamıştı) alternatif olarak "Zimrilim'in Larsa ülkesine düzenlenen ikinci kampanyada Babil'i (yani Hammurabi'yi) desteklemek üzere sefere çıktığı Yıl"ı önermiş ve onaylanması için krala başvurmasını söylemiş. Çeviri için bkz. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia*, s. 104.

(MÖ. 1365-1130), Babil'in içişlerine ilk kez aile çıkarlarını gözetmek bahanesiyle karışmaya başladı; dönemin töresi gereğince kızlarından birini Kassite hanedanının veliahtına vermişti. Yine de, antlaşmada da açıkça dile getirildiği gibi, Babil üstün, Asur ise tâbî güç olarak kavranıyor ve iki ülke arasındaki sınırlar da açıkça dile getiriliyordu. Ama Asur'un hırsını dizginlemek mümkün değildi ve Kassite krallığındaki Asur kraliyet ailesinin de hatırı sayılır bir rol oynadığı entrikalar, sonunda Asur'un askeri müdahalesini mümkün kıldı. Ashuruballit'in oğlu ve varisi Enlil-nirari'nin saltanatı sırasında (MÖ. 1329-1320), sonunda Babil'in I. Tukulti-Ninurta (MÖ. 1244-1208) tarafından yağmalanması ve bir sürü değerli hazinenin yanı sıra, Babil'in koruyucu tanrısı Marduk'un en önemli heykelinin Asur'a taşınmasıyla sonuçlanan bir dizi savaş başladı. I. Tukulti-Ninurta,[50] Kassite rakibi IV. Kashtiliash'ı (MÖ. 1242-1235) esir aldıktan sonra, kendini Babil ve bütün Sümer ve Akkad'ın [51] kralı ilan etti.

Bütün bu olaylar dizisine düzenli olarak kaleme alınan propaganda içerikli destansı şiirler eşlik etti. Bunların, çağdaşı Kassite kralı Nazimaruttash'la (MÖ. 1328-1298) savaşlarını anlatan en eskisi, I. Adad-nirari (MÖ. 1307-1275) tarafından yazılmıştı. Bugüne bu eserden yalnızca bazı parçalar kalmıştır ama kalan parçalar bütünün yapı ve üslubu hakkında bir fikir veriyor. Bu yapı ve üslup yalnızca yarım yüzyıl sonra yazılmış olan ve Adad-nirari'ninkine koşut olan Tukulti-Ninurta destanında daha açık seçik bir tarzda algılanabiliyor. Gerçi o destanın metni de bugüne ancak kısmen kalabilmiş durumda ama hiç değilse yediyüz dizeden oluştuğu biliniyor. Başlangıç bölümlerinde Kassite'ler kutsal yeminleri ihlal ettikleri için suçlanıyorlar (Babil'le Asur arasındaki daha önceki anlaşmalarla ilgili olsa gerek); bu vahim ihlallerden ötürü tanrılar Kassite kralını terkedip cezalandırılmasını buyuruyorlar. Bu bölümleri Tukulti-Ninurta'ya yöneltilmiş ve olağanüstü övücülükte bir ilahi izliyor, ilahinin kalan kısımları Tukulti-Ninurta'nın askeri başarılarını vurguluyor. Kalan bölümler ise Asur kralının büyük zaferiyle sonuçlanan özgül bazı"olay"ları "sahneliyorlar"; yer yer iki hasmın doğrudan sözlerine yer veriliyor. Bu bölümlerde Kashtiliash'ın kendi kendine konuşmalarından ve danışmanlarıyla ve komutanlarıyla tartışmalarından "alıntılar" da var. Bu bölümlerde Kashtiliash, bilicilik çabalarına tanrıların karşılık vermemesine bağlı olarak, kendi kusurunun farkına varmış gibi gösteriliyor; bu da kendisini ve ordularını bekleyen yazgıyı sezmesi için yeterli oluyor. Düşman horgörülmüyor; Asur zaferinin görkemini daha da abart-

50. Tukulti-Ninurta ancak Babil'i yedi yıl yönettikten sonra yerel memurlar tarafından yerel bir hanedan olarak kabul gördü. Oysa Yeni-Asur döneminde Sennacherib Babil'i fetheder etmez hem kendisi hem de Esarhaddon resmen Babil kralları olarak tanınacaklardı.

51. Son bağımsız kralı Tushrata'nın MÖ. 1360'ta öldürülmesinden sonra iç çatışmalarla çözülmekte olan Mitanni İmparatorluğu dışında.

mak için Kassite'lerden "ulu" diye bahsediliyor ve ordularının gücü azımsanmıyor. Ama Kassite kralıyla alay ediliyor ve son karşılaşma için kendisine meydan okunduğunda bu meydan okumayı kabul ediyor, yeniliyor ve esir alınarak Asur'a götürülüyor.

Tukulti-Ninurta ise yalnızca sofu ve anlaşmalara sadık olarak değil, aynı zaman merhametli olarak da resmediliyor. Krallarının hasmane mesajını getiren Kassite'li elçiler huzuruna zincirler içinde çıkarılınca, onların zincirlerini çözüp gereken konukseverliği gösteriyor. Ardından da, hemen savaş ilan etmeyip rakibinin ihanetinin bütün delillerini, adalet tanrısı Shamash'ın önüne koyarak teamül ve medeniyetin gereklerini yerine getirmiş oluyor. Sabrının bir göstergesi olarak Kashtiliash'a karşılıklı seleflerinin ilişkilerinin tarihini anlatan bir mesaj gönderiyor. Kassite, Asur kralının nezaketine düşmanlıkla karşılık vermek durumunda kalmaktan üzüntü duysa da, saldırganlığını tırmandırmaktan geri durmuyor. Bütün bu bölümün başlıca derdi Tukulti-Ninurta'nın savaşa, isteksizce ve Kassite kralının dinmek bilmez saldırganlığı ve isyanı yüzünden kendi memurlarının ısrarı üzerine çıktığını göstermek.. Ama savaş bir kez fiilen başladıktan sonra kaçınılmaz ve muzaffer sonucuna ulaşıyor. Muzaffer olanın Asur kralı olmasını sağlamak üzere tanrıların kendileri de savaşa katılıyorlar.

Savaşların gerçekten yeraldığı ve Asur'un zaferi ile sonuçlandığı bir yana bırakılacak olursa, bu destanda süslenerek anlatılan olayların ne Tukulti-Nirarta'nın kendi yazıtları ne de diğer kaynaklar tarafından desteklenen herhangi bir olgusal temelinin olmaması hiç de şaşırtıcı değil. Hatta durum tam tersi: bu süslemelerin kitlesel tüketime sunulduğunu ve destanın geniş (ve okuryazar olmayan) dinleyiciler önünde söylendiğini düşünebiliriz. Bu destan çivi yazısıyla yazılmış metinler arasında açıkça "propaganda" diye adlandırılabilecek nadir edebi ürünlerden biridir.[52] Ama yine, Asur kralı davranışlarını kitleler nezdinde meşrulaştırmaya çalışmıyordu; destan anlattığı olaylardan epey sonra ama hâlâ aynı hükümdarın saltanatı sırasında tasarlanmıştı. Destanın amacı Tukulti-Ninurta'yı hem eşsiz bir askeri kahraman, hem de sofu, adil ve bilginin gelişmesine hizmet etmeyi önemseyen insancıl bir hükümdar olarak yüceltmekti. Destanda, Babil'den Asur'a getirdiği hazineler arasında bilime ve ibadete ilişkin konularda tabletlerin yeraldığı anlatılıyor. Tukulti-Ninurta'nın arzusu çağdaşlarının ve gelecek kuşakların nezdinde bir fatihin yanı sıra bir bilgenin de imgesini yaratmaktı. Her iki imgeyi de yaratmakta başarılı olmuş olabilir ama daha sonraki çağlarda Nimrod biçiminde* İncil'e, Ninos biçiminde

52. Metnin belli başlı bölümlerinin çevirisi E. Ebeling tarafından yayınlanmıştır: *Bruchstücke eines politischen Propaganda-gedichtes aus einer assyrischen Kanzlei, Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft*, cilt 12 (Leipzig, 1938).

* İslam kaynaklarındaki Nemrut, *ç.n.*

ise Hellenistik Yunan kaynaklarına kadar yayılan adı, daha çok o güne kadar Babil şehrini ilk kez işgal etmiş kişi olarak anılacaktı. [53]

MÖ. 1208'de Tukulti-Ninurta öldürülünce Asur önemini yitirdi ve ancak bir yüzyıl sonra, I. Tiglath-Pileser'in (MÖ. 1115-1077) saltanatı sırasında yeniden imparatorluk iddialarında bulunabilen bir güç olarak tarih sahnesine çıkabildi. Aynı zamanda krallık kahramanlık destanları da ortadan kayboldu. İzleyen yüzyılda kralın başarılarını abartan edebi yaratılardan hiçbiri destan biçimini andırmıyordu. Saltanatının ilk yıllarının çoğunu Asur'un kuzey ve batısındaki toprakları fethetmekle geçiren Tiglath-Pileser, sonradan Babil'in kendisine yönelerek, Babil şehrindeki kraliyet sarayı da dahil olmak üzere büyük bir bölümünü talan etti ve Asur'a birçok ganimet getirdi; bu bakımdan yaptıkları Tukulti-Ninurta'nın yaptıklarını andırıyordu ama onun aksine güneydeki krallığı kendi imparatorluğuna dahil etmedi (ya da edemedi).

Yine de başarıları, özellikle de, kahramanlık, cüret ve güçlerini kanıtlamak isteyen daha sonraki Asur krallarına da bir emsal teşkil edecek olan karadaki ve Akdeniz'deki büyük av seferleri, tam da destanlara malzeme olacak türdendi. Oysa bize kalan kayıt ve yazıtlarda bütün bunlar son derece mağrur bir düzyazıyla ve destansılıktan uzak bir ayrıntı düzeyinde anlatılıyor. Tıpkı Tukulti-Ninurta gibi, anlaşılan o da ganimete bol miktarda Babil çivi yazısı örneği içeren tabletler dahil etmiş; gerçi yazıtlarında bunlardan açıkça sözedilmiyor ama Orta Asur döneminden kalan dini ve edebi tabletlerin neredeyse tamamı onun kanatları altında biraraya getirilmiş ve Asur yazısına çevrilmişti; eski başkent Ashur'da bulunan bu tabletler son derece gözkamaştırıcı bir koleksiyon oluşturuyor.[54] Ama bu koleksiyonda Tiglath-Pileser'in büyüklenmesine hasredilmiş yalnızca iki ilahi var[55] ve bunlar da, özgül tarihsel göndermelerden yoksun, mazmunlarla örülmüş geleneksel basmakalıp kompozisyonlar. Tukulti-Ninarta'nın destanlarındansa, dini mezmurlar, tanrı destanları ve kadim Sümer kraliyet ilahilerine daha yakınlar. Yine de, muhtemelen kralın ihtişamının propagandasını yapma amacını güden eserler arasında sayılmaları gerekiyor çünkü içlerinden biri şu talimatla sonuçlanıyor: "Bu kuşak bu ilahiye kulak versin ve

53. Bkz. E. A. Speiser, "In Search of Nimrod", *Eretz-Israel*, 5 (1958). Ek bazı parçalarla birlikte gerçek Tukulti-Ninurta Destanı hakkında başka bir tartışma için bkz. W.G. Lambert, "Three Unpublished Fragments of the Tukulti-Ninurta Epic", *Archiv fur Orientforschung*, 18 (1957-1958). Bu destan üzerinde çalışmış bütün araştırmacıların gerek teknik gerek motifler bakımında İlyada'ya benzerliğine dikkat çekmiş olmaları kayda değerdir.

54. Dicle üzerinde bugünkü Musul'dan yaklaşık yüzelli kilometre aşağıda, Qalat Sherqat diye anılan yöre.

55. Adı yalnızca birinde geçiyor, o da oldukça kötü durumda olan ve henüz yayını yapılmamış bir yazıt. E. Ebeling tarafından çevrilen diğerinde bahsedilenin ise o olduğu sanılıyorsa da bu kesin değil: "Ein Heldenlied auf Tiglathpileser I", *Orientalia*, 18 (1949).

gelecek kuşaklara terennüm etsin!" [56]

Burada Asur'un en önemli edebi başarısı olan kraliyet vakayinameleri üzerinde ancak çok kısaca duracağız. Kralın işlerinin yıllık bir sıra içinde sıralandığı bu ürünlerin en eski örneği MÖ. 14. yüzyılın son yıllarından kalma.[57] Vakayiname biçiminin çok erken bir tarihten başlayarak propaganda amacıyla kullanıldığını söyleyebiliriz, çünkü diğer ürünlerde olduğu gibi yaygın eğilim, kralın başarılarını, çok belirgin bir biçimde abartarak olmasa da mümkün olduğunca olumlu bir ışık altında aktarmak, Asur kralının avantajıyla sonuçlanmayan gelişmeleri de olabildiğince mültefit terimlerle geçiştirmekti. Ama sonunda bu biçim daha da açık bir şekilde kralın çıkarlarına hizmet eder, hatta onu meşrulaştırır bir biçimde kullanılmaya ve bu yazıda kullanıldığı anlamıyla tam propagandaya yaklaşmaya başladı. Ancak bu eğilim gerçek biçimine ancak Yeni-Asur İmparatorlukları çağında kavuştu; dolayısıyla bu yazının kapsamı dışında kalıyor.

Çeviren: İskender Savaşır

56. Bununla Babil Yaradılış Destanı diye anılan *Enuma Elish*'in kapanış talimatı çarpıcı bir şekilde benziyor: "Babalar, terennüm ederek bunu oğullarına öğretsinler!" Kadim Mezopotamya'nın Gılgamesh destanından sonra en çok tanınan eseri olan *Enuma Elish* de propaganda unsurlarından yoksun değilse de (bunlara tapınak örgütlenmelerini incelediğimiz ikinci bölümde değineceğiz), önde gelen unsur teoloji öğretisiymiş gibi görünüyor. Kapanış talimatlarındaki paralellik de Tiglath-Pileser ilahisinin son derece kişisel Tukulti-Ninarta Destanı'ndansa bu türe akraba olduğuna tanıklık ediyor.

57. Bu parça Arik-den-ilu'nun saltanatına (MÖ. 1319-1308) ait. Bu türün Hititler'den alındığını iddia edenler var. Ancak buradaki kesin tanımıyla vakayiname türünü ilk kez benimseyen –ve hatta yarattığı iddia edilen– Hitit kralı II Mursilis'tir (yak. MÖ. 1344-1314). Vakayinameden hem kendi saltanatının hem de imparatorluk döneminin en büyük hükümdarı olan babası Suppiluliuma'nın saltanatının olaylarını kaydetmek için yararlanmıştır. Ama Hititler daha önceki bir dönemde de (MÖ. 18-17. yüzyıllar) saray anlatılarından, kraliyet fermanlarından yararlanmışlardı; bunların bazı örnekleri bugüne kalabilmiştir. Bunlar yalnızca askeri başarıları kaydetmekle yetinmiyor, Babil ve Asur'da hiç rastlanmayan bir şekilde iç politik olaylara ve saray entrikalarına da yer veriyorlardı.

EZELİ BİR VAAT: İLETİŞİM CENNETLERİ

Armand Mattelart

Büyük siyasal ütopyaların yakın zamanlardaki çöküşü, bazı düşünürleri, insanlar arasında topluluklar oluşmasına hizmet eden ve toplumsal uyuma izin veren tek bağı yaratmayı başaran iletişimi, bu ütopyaların yerine ikame etmeyi önermeye götürüyor. Böylece toplumumuzu tehdit eden çözülme ve kaos zehirine karşı gerçek bir panzehir söz konusu olacaktır. Bu açıdan yeni teknolojiler özellikle hayal gücünü uyarıcı niteliktedir. Çoğu kimse multimedyada ve internet türünden karşılıklı etkileşimli şebekelerde daha uyum içinde, daha dayanışmacı ve daha demokratik bir sanal toplumun temellerini görmektedir. Toplumsal sınıflar silinecek, çatışmalar ortadan kalkacaktır.

Böyle bir durum yeni değildir. Büyük teknolojik sıçramalar iletişimde (işaretlerin iletilmesinde olduğu kadar taşımacılıkta da) her zaman görülür.

Böylece çok öncelerden, yani XIX. yüzyılın başından itibaren iletişim, ekonomik krize çare olurken, aynı zamanda yenilenen demokrasinin teminatı haline geldi. Aynı düşünce, buhar, elektrik, radyo dalgaları, hareketli görüntü ve telematik çağlarını aşarak teknik kuşaklara göre yenilendi.

Kâhince ütopik bir söylevin ilk belirtisi XVIII. yüzyılın sonunda uzak mesafeye iletime dayanır. 1793 yılında Paris'le Lille'i birbirine bağlayan optik telgrafın kurulması dolayısıyla, Chappe kardeşlerin buluşunun olası sivil kullanımları üzerine spekülasyonlar ortaya atılır. Devrimci düşünürler "Fransa'nın tüm vatandaşlarının birbirlerine bilgilerini ve isteklerini iletebilmelerine" olanak vermek için hatları artırmanın ve telgrafın kodlanmış dilini açmanın yeterli olacağını sanıyorlardı. Böylece Antik Yunan agoralarının koşulları tüm ulusal topraklar ölçeğinde yeniden oluşturulacaktı. Bu arada "büyük demokratik cumhuriyet" olasılığına karşı Jean-Jacques Rousseau'nun itirazları da ortadan kaldırılmış olacaktı. Sözü edilen demokrasi umutlarının semaforun dolaylı etkisiyle ortaya çıktığı bilinir. Ancak telgrafa askeri bir işlev veren ve kodlarına ambargo koyan istisnai rejim sonunda kural oldu. Bu aracın halk tarafından kullanılması için elektrikli telgrafın bulunuşundan (1837) sonra bir on yıl daha beklemek gerekecekti.

* Armand Mattelart, "Une Éternelle Promesse: Les Paradis De La Communication", *Le Monde Diplomatique*, Kasım 1995.

Ütopyacı düşünce, XIX. yüzyılın birinci yarısı boyunca vatandaşların kendilerini ifade etmelerinin önündeki bu engeli, site topluluğunun bilgilendirilmesinde iletişim tekniklerine temel bir rol vererek telafi etti. Charles Fourier elektrikli telgrafın tutunma dönemi geride bırakıldıktan sonra sinyalleri "evrensel birliğin" temel dili haline getirdi ve Londra ile Hindistan arasındaki görüşme süresini dört saatin altına indiren "mucizevi iletim"i icat etti.

"Evreni sarmak." "Her şey buhar ve elektrikle." Bunlar Claude-Henri de Saint-Simon'un (1760-1825) öğrencilerinin parolalarıdır. Adam Smith, "evrensel ekonomik cumhuriyet"ini bireycilik ve pazarda serbest rekabet ile uluslararası işbölümünce yönlendirilen tek bir işliğe dayandırır. Zenginler ve yoksullar arasındaki mesafeyi aşmakla suçlanan dünyaya bu ekonomist bakışa karşı, Saint-Simon "endüstriyel açıdan evrensel ortaklık", yani yerkürenin ortak bir eğilimle, ortak bir amaca ulaşmak için bir araya gelen insanlar tarafından işletilmesi ütopyasını ileri sürer. Dünya koruyucu bir devlet tarafından değil, sanayiciler tarafından "büyük bir endüstri toplumu" gibi yönetilmelidir. Bu aksiyom, Aydınlanmanın ve devrimci sapmaların "negatif bilgi"sinin yarattığı krizi önlemeye yardım etmesi gereken, insanların yönetimi konusundaki "pozitif bilgi"ye dayanır. Meşruiyet eski düzen temelinden yıkıldığında söz konusudur. Eleştirel tutum, yeni bir toplumsal düzen yarattığı ve "feodal ve teolojik sistemden endüstriyel ve bilimsel sisteme geçişi" sağladığı için karşı-üretici olur. Krizden çıkışın bu yönetimsel doktrininde, "manevi şebekeler" veya iletişim, toplumsal örgüt denilen bu büyük gövdenin düzenleyici işlevleridir.

Saint-Simon'un ölümünden yedi yıl sonra 1832'de Saint-Simon Kilisesi'nin kardinali Michel Chevalier, "dolaşım halindeki uygarlığın" şebekelerinin determinist bir anlayışını benimsedi. Ray ve lokomotif henüz boşluklara biçim verme potansiyelini ortaya koymaktan uzaktı. İngiltere iki yıl önceden bu ada layık ilk demiryolu ağını kurmuştu. Fransız yetkililer bu buluşun getirilerini sürekli olarak hesaplıyorlardı. Ulusal demiryolu şebekelerinin oluşturulması politikasının kurucu yasası Paris'te ancak 1843 yılında oylanacaktı.

Chevalier, uzak mesafelere iletişim ve denizyolu ile birlikte demiryolu şebekelerinin evrensel ortaklığın vektörlerinden olacağını düşünüyordu. Ortaklık, mühendislerin ve işçilerin askeri amaçlardan sivil amaçlara dönüştürecekleri "Akdeniz Sistemi"yle başlamalıydı. Dinin yerini alan iletişimin, tıpkı din gibi (Fransızca *religion* Latince *religare*, yani "bir araya getirmek" fiilinden türemiştir), çökmüş bir topluluğun dağılmış üyelerini "bir araya getirme" ve Yunanistan'dan Küçük Asya'ya, İspanya'dan Rusya'ya küllenmiş uygarlıkları uyuşukluklarından çekip çıkarma işlevleri vardır.

Bu sonuncusu konusunda Michel Chevalier kehanette bulunur: "Bu ülkelerin uykudaki tüm halkları, kabuğu kayaya yapışmış yumuşakçalara benzerler. Siyasal düzende onları uyuşukluklarından kurtaracak en etkili çare, yakınlarına

olağanüstü bir devinim örneği yerleştirmekten, harika bir çeviklik gösterisi ile heyecanlandırmaktan ve kapılarına kadar ulaşacak hareketi izlemeye davet etmekten ibarettir."[1] Chevalier'nin endüstriyel gelişmenin bağımlı değişkeni olarak gördüğü demokrasi sorunu, dünyayı düzeltme kaygısının merkezinden uzaktır. Ancak bu durum şu nakaratı tekrarlamayı engellemez: İletişim bir noktadan diğerine uzaklığı ortadan kaldırmakla kalmaz, bir toplumsal sınıftan öbürüne, aradaki uzaklığı da ortadan kaldırır. Kısaca iletişimi iyileştirmek, kaçınılmaz olarak "eşitliği ve demokrasiyi" iyileştirmektir.

Saint-Simon Kilisesi'nde ortaya çıkan Saint-Simonizm, işyönetimini temel alan bir düşünce ortaya koyar ve bu da XIX. yüzyılın ikinci yarısında işletmenin genel eğilimini simgeler. Şebekelerin kurtarıcı ideolojisi ve evrensel bağın yaratıcıları yönetici pozitivizmi meşrulaştırır. Endüstriyalizmin yeni girişimcileri, demiryolu şirketleri ve denizcilik işletmeleri kurarak, kredi kurumları oluşturarak ve okyanuslararası kanallar açarak uluslararası şebekelerin temellerini atarlar.

Öte yandan adil bir topluma özlem duyan sosyalizmin Saint-Simoncu yandaşları, yeni bir toplumu belirler gibi görünen şebekelerin bu teknik görünüşüyle bağlarını kopartırlar. "Demokratik kozmopolitizm"in taraftarları ve enternasyonalizmin müjdecileri, "evreni sarmak" için tüm umutlarını, ulusların ve kendileri bizzat toplumsal şebekeler olan bireylerin dayanışmalarının etkilerine bağlarlar. Şebekelerin biçimlendirici rolünün iki anlayışı arasındaki bu gerilim, iletişimsel düşünce tarihinde sürekli boy gösteren bir belirti olacaktır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısının iletişimsel düşselliğinin oluşmasına katkıda bulunan araç büyük evrensel sergilerdi. Teknik buluşlar ve sergiler barış retoriğinin ve halkın inan birliğinin yayılmasına yardım etti. 1851 yılında Londra Crystal Palace'daki ilk sergi simgesel anlamda ilk denizaltı kablosu Transmache'ın açılış törenini gerçekleştiriyordu. Yüzyılı kapayan 1899 Paris sergisi ise sinemanın zaferine tanıklık etti.

Film, evrensel iletişim mitolojisini, sınıflar, gruplar ve uluslar arasındaki eşitsizliğin sona erişinin bir diğer simgesi olan görüntü çağına soktu. Amerikalı romancı Jack London şöyle yazar: "Hareketli görüntüler, yoksulluğu ve eğitime götüren yolları tıkayan engelleri yıkar ve bilgiyi herkesin anlayabileceği bir dille dağıtır. Dar bir sözcük dağarcığına sahip işçi, bilginle eşittir... Evrensel eğitim iletidir. Zaman ve uzaklık, dünya halklarını birbirlerine yaklaştıran büyülü film tarafından ortadan kaldırılır. Dehşetle sarsan savaş sahnelerine bakın. Barış taraftarı olursunuz... Bu büyülü araçla toplumun aşırı uçları, insanlık durumunun kaçınılmaz yeni dengesine bir adım daha yaklaşırlar." [2]

1. Michel Chevalier, "Akdeniz Sistemi", *Le Globe*, Paris, 1832.
2. Jack London, "Sinemanın Mesajı", *Yazarlık Mesleği*, Paris, 10/18, 1980.

Eşitlikçi Mit

Elektrik enerjisi endüstride ve konutlarda kullanılmadan önce iletişimin düşselliğini besledi. 1852 yılında İngilizce bir yapıt, *The Silent Revolution*, "benzersiz elektrik şebekeleri"nden yola çıkarak insanlığın toplumsal uyumunu tasarlıyordu. Yüzyılın sonunda Rus anarşist ve coğrafyacı Pierre Kropotkin ve İskoç toplumbilimci Patrick Geddes, endüstriyalizmin çapulcu etkilerine sert eleştiriler yöneltirlerken, elektriği neo-teknik bir çağın başlangıcı olarak görüyorlardı.

Tekelleşmeler, imparatorluklar ve mekanikle belirginleşen paleo-teknik çağın hantallığından kurtulan insanlık tarihinin bu yeni evresi, yatay ve saydam bir toplumu ortaya çıkaracaktı. Sadece endüstriyalist modelin elektriğin kurtarıcı potansiyelinin gelişmesini önleyebileceğini tahmin ediyorlardı. Yeni enerji şehir ve kır, iş ve boş zaman, beyin ve el emeği arasında uzlaşma çağını açtı. Bu düşünce hareketi, bölgesel düzenleme üzerine düşünmeye yardım ederek, uzun zaman şehircilik ütopyalarını etkileyecekti.

Amerikalı şehir ve teknoloji tarihçisi Lewis Mumford'un ilk yapıtlarında, teknik determinizmle belirtilmiş bu düşünce biçimi yer alır. Başka bir toplum oluşturmak için, gelişmenin bir biçimi tarafından kötü yolda kullanılan bir tekniğin içeriğindeki güçlerin açığa çıkarılmasının yeterli olacağı düşüncesindedir. Mumford 1934'ten itibaren radyo yayın şebekelerinin, Antik Yunan'ın en küçük sitelerinin agoralarını yeniden canlandıracak araçlar olduğunu görür. Yirmi yıl sonra Marshall Mc Luhan bunu doğrular. İlk yapıtlarında endüstriyalist modele karşı eleştirilerden sonra, yavaş yavaş bu olumsuz durumundan uzaklaşır. 60'ların sonunda "evrensel köy"ün ortaya çıkışını ilan eder. [3]

Bilgi-işlemin adım adım gelişimi ütopyaların zihindeki tasarımında kesin bir geçişi gösterir. 1948'den itibaren Amerikalı bilgin Norbert Wiener, "iletişim toplumu"nun doğuşunu önceden tahmin eder. Demokrasi uygulamasının gerekli koşulu olarak iletişimin dolaşımı görüşünde ısrar ederek, sona eren çatışmaların barbarlığının yinelenmesinden kaçınabilir bir toplum olasılığını sezer. Wiener toplumun saydamlığı idealini tehdit eden tehlikelere dikkat çeker. Sibernetiğin babasının bu çözümlemeleri, "enformasyon toplumu" karşıtlarına ya da yandaşlarına bitmez tükenmez bir argüman rezervi sağlayacaktır. [4]

Petrol şokunun yaşandığı 70'li yıllarda, siyasal ve ekonomik krizden çıkış stratejileri konusundaki devletçi söylevlerin merkezine iletişim ve enformasyon ütopyalarının tasarımlarının yerleştiği görülür. 1978 yılında Fransa Cumhurbaşkanı Valery Gisgard d'Estaing'e hitaben Simon Nora ve Alain Minc tarafın-

3. J. W. Carey, "Mc Luhan and Mumford: The Roots of Modern Media Analysts", *Journal of Communication*, 1981, cilt 31, no: 3.

4. Philippe Breton, "İletişimin Ütopyası", *La Decouverte*, Paris, 1992.

dan kaleme alınan "Toplumun Bilişimselleştirilmesi" başlıklı resmi rapor bir örnektir. Bir uygarlık krizi halini alarak belirginleşen krizin önüne geçebilmek için, telematik şebekelerinin, yerinden yönetici, erdemine başvururlar. "Bilişimsel sözler ve kodlardan oluşan bilişimsel bir agora yaratarak modern ulusların boyutlarını genişletmeli" diye yazarlar. [5]

Dünya, bu yüzyılın sonundaki "enformasyon otoyolları" ile ütopyaların gösteri alanında yeni bir tura başlıyor. 1994 yılında Amerikan Başkan Yardımcısı Albert Gore'un dünyadaki büyük toplumsal dengesizliklerin ortadan kaldırılması için mücadele adına üçüncü bin yılın "global çağın altyapısı" projesini savunduğu Buenos Aires'teki Uluslararası Telekomünikasyon Birliği (ITU) toplantısındaki söylevinde, modernite görüşü kadar eski bir mitoloji ve "açıklık toplumu" ideali olan günün yüksek teknoloji akımına uyduğu görülüyor.

İletişimin keramet sahibi erdemlerine dair söylevlerin bu çevrimsel yeniden üretimi, iletişim düzenlerinin denetim altında tutulması şeklindeki realpolitiğin yeniden üretimini ve sistemler ve normlar üzerindeki hegemonyayı gizlemektedir. 1881 yılında, neo-teknik çağın eşiğinde, Paris'te Birinci Uluslararası Elektrik Sergisi açılıyordu. Bu olay çerçevesinde, buluşların patent sahiplerinin delegeleri, amper gibi, volt gibi evrensel ölçülerde birlik sağlayacak kararlar almak için toplanmışlardı. Evrensel sergilerden farklı olarak hiçbir büyük çevre devlet bu zirveye davet edilmemişti.

Multimedya çağının eşiğinde, Şubat 1995'te G7 ülkeleri (Üçüncü Dünya ülkeleri dışındaki en zengin ülkeler) ve yalnızca ünlü "enformasyon otoyolları"nda değil, "enformasyon toplumu"nda da yerlerini alan büyük görsel-işitsel ve telematik endüstrileri, Albert Gore'un da katılımıyla, Brüksel'de toplandılar. Grup, telekomünikasyonda geniş ölçekli bir "kuralların kaldırılması" politikasını salık verdi. Ancak "doğası gereği çok tartışmalı olan" elektronik araçların içeriği sorununa girmek istemedi.[6] Büyük siyasal ütopyalardan yoksun bir dünyada, reel zamandaki global pazarın ideologlarına birtakım teknisyen ütopyaları akıl veriyor.

İletişimin eşitlikçi miti, içinde bulunmakta güçlük çektiği bir dünya düzenine dayanan teknolojik ayrımın mantığıyla hiçbir zaman olmadığı kadar kararsızlık içinde kalıyor.[7] Ne var ki tarihsel serüvenlere karşın, çeşitli iletişimsel dinler kendi müminlerini toplamaya devam ediyorlar.

Çeviren: Erdal Peker

5. Simon Nora ve Alain Minc, "Toplumun Bilişimselleştirilmesi", *La Documentation Française*, Paris, 1978.

6. Voir, "Medya ve Zihinlerin Denetimi", *Manière de Voir*, no: 27, Ağustos 1995.

7. Armand Mattelart, "Dünya İletişiminde Yeni Senaryolar", *Le Monde Diplomatique*, Ağustos 1995.

ÖNÜMÜZDEKİ YOL

YENİ İLETİŞİM COĞRAFYASINA KARŞI DİRENİŞ NEREDEN GELECEK?

Kevin Robins ve Asu Aksoy

Coğrafyanın hüznünü anlıyor musun?
MICHAEL ONDAATJE, *The English Patient*

Bill Gates "Önümüzdeki Yol" (*The Road Ahead*) başlıklı son kitabında iyimser olduğunu ve okuyucularının da onun gibi iyimser olmalarının iyi olacağını söylüyor. İyimser olmasının nedeni olarak da Internet ve küresel enformasyon otoyolları ile gündeme gelen "iletişimde devrim" olgusunu göstermekte. "Tarihi bir olayla karşı karşıyayız," diyor Gates, "öyle ki bilimsel metodun ve matbaanın keşfinin, sanayi devriminin yarattığı büyük sarsıntı gibi dünyamızı bir baştan bir başa etkileyecek" (Gates, 1995: 273). Bu tarihi olaydan her şeyi bekleyebiliriz. "Eğer istiyorsak iletişim ağı bizi birbirimize yakınlaştırır ya da hepimizi çil yavrusu gibi dağıtarak iletişim ağı vasıtasıyla birbiriyle ilişki kuran milyonlarca uç haline dönüştürebilir. Her şeyin ötesinde, enformasyon otoyolu önümüze eğlenceye, enformasyona ve birbirimize erişmemizin yepyeni imkânlarını açmakta" (Gates, 1995: 274). Tabii ki, bu çapta bir devrimin ("öngörülemeyen baş ağrıları" olarak tarif edilen) birtakım zorluklarla karşılaşmaması mümkün değil, "ancak," demekte Gates, "enformasyon otoyolunun ortaya çıkardığı birtakım problemlere rağmen benim bu teknolojiye olan inancım sonsuz" (Gates, 1995: 272). Gates çok güçlü bir iyimser.

MIT Media Lab direktörü Nicholas Negroponte de kendisini iyimser ilan edenlerden; hatta ona kalırsa iyimserliği kendi kişiliğinin bir parçası. Negroponte'nin iyimserliğinin temelinde Gates'inkine benzer tesbitler yatmakta. Kapağında "enformasyon otoyolunda ayakta kalabilmek için en iyi satan karayolu haritası" olarak tarif edilen "Sayısal Olmak" (*Being Digital*) başlıklı kitabında, Negroponte, "sayısal dünyada daha önce mümkün olmayan çözümlerin imkân dahiline girdiğine ilişkin inancını" anlatıyor ve "iyimserliğinin, her şeyin ötesinde, sayısal olmanın verdiği güçten kaynaklandığını" açıklıyor (Negroponte, 1995: 230). "Geleceği bugünden çok farklı kılacak olan şeyler erişim imkânı, hareketlilik ve değişime yol açabilirliktir," diyor Negroponte ve "bütün

sosyal bölünmelerin sayısallaşmanın getirdiği yekpareleşme imkânı ile ortadan kalkacağını" öne sürüyor (Negroponte, 1995: 230-31). Negroponte'nin "sayısal teknolojilerin insanları daha gelişkin bir küresel armoniye çekecek doğal bir güç olacağına ilişkin inancı sonsuz". Gates de olduğu gibi, Negroponte'de de bu sayısal yolun birtakım zorluklarının olabileceğinin kabulü söz konusu, "fakat, sayısal olmak, her şeye rağmen iyimser olmak için çok neden ortaya çıkarıyor," diye sonuçlandırıyor argümanını (Negroponte, 1995: 229).

Bu noktada, bütün bu söylenenlerin Gates'in ve Negroponte'nin yeni iletişim teknolojileri vasıtasıyla kâr etmek ya da kendi kişisel çıkarları doğrultusunda kullanmak türünden gerçek motivasyonlarını saklayan bir retorikten ibaret olduğu düşünülebilir. Bu tekno-iyimserliğin aslında "sanal kapitalizmin" (ya da Bill Gates'in terimleriyle "sürtüşmeden arınmış kapitalizm") cafcaflı pazarlama lisanı olduğunu düşünebiliriz (bkz. Dawson ve Foster, 1996). Bütün bunlar ne kadar doğruluk payı taşısa da, bu tür acele yapılmış yargılarla yetinmek bu iyimserlik söylemini daha derinlikli bir şekilde anlamamızı engelleyecektir. Bu yazar-girişimcilerin iyimserliğini olduğu gibi kabul etmek durumundayız bir kere. Bu yazarların, yeni iletişim teknolojilerinin daha iyi bir dünyanın oluşmasında temel rol oynadığına ilişkin samimi inançlarını kuşkuyla karşılamanın anlamı yok. Üstelik dile getirdikleri vizyonun iş dünyasının emelleri ile çakışmasının ötesinde bir anlamı var; enformasyon otoyolları geliştirme meselesi 1990'lı yılların politik gündeminin merkezine oturan konuların başında geliyor. Geleceğe ilişkin ne tür bir politik vizyondan bahsedilebilir diye baktığımızda karşımıza enformasyon otoyolları konusundaki söylem çıkıyor; bu bakımdan bu söylemin daha ciddi bir şekilde incelenmesi gerektiği anlaşılıyor.

ABD'de hem Newt Gingrich hem de Al Gore yeni iletişim teknolojilerini politik vizyonlarının temeline yerleştirdiler. Demokrat Parti yönetimi Gates'inki ve Negroponte'ninkiyle yarışacak çapta bir iyimserlikle Ulusal Bilgi Altyapısı'nın (*National Information Infrastructure*- NII) oluşturulması doğrultusunda önemli adımlar attı. Gore bu teknolojiler vasıtasıyla "çocuklarımızın daha iyi eğitilmelerinin mümkün olacağı ve topluluk içinde ve ülkeler arasında fikir değiş tokuşunun kolaylaşacağını" öne sürüyor. Gore'a göre, "ailelerin ve arkadaşlıkların iletişimlerinde hep bir sınır oluşturmuş olan zaman ve mekân boyutlarının üstesinden gelinecektir". Yeni teknolojiler ulusal ve uluslararası konulardaki bütün sorunların çözümü için bir ilaçmış gibi düşünülmekte. Başkan yardımcısı Al Gore, "Ulusal Bilgi Altyapısı, işleyen bir demokrasinin bir metaforu olmakla kalmayıp vatandaşların karar-verme süreçlerine katılmalarını büyük ölçüde kolaylaştırarak demokrasinin işlerliğini arttıracak ve ulusların birbirleriyle işbirliğine gitmelerini kolaylaştıracak," demekte. "Bu altyapının yaratacağı oluşumda 'yeni bir Atina demokrasisini' görmekteyim," diye devam

ediyor Gore (1994: 4). Görüldüğü gibi, politik düzlemde de "iletişim devrimi" nin ıslah edici potansiyeline ilişkin çok büyük bir yatırım yapılmakta.

ABD'de ki bu eğilim İngiliz politik kültüründe de geçerli. Gore'un "sanal" kasaba toplantıları ve bilgi demokrasisi fikrine İngiltere'de sahip çıkan da İşçi Partisi. "Yeni teknolojiler demokrasinin alacağı yeni şekiller üzerindeki düşünme sürecimizi genişletmeye yaramakta" deniyor (Mandelson ve Liddle, 1996: 209). "Tony Blair devrimi" Enformasyon Otoyolu üzerine bir politika duruşun formülasyonunu içeriyor. "Matbaa teknolojilerinin icadında olduğu gibi, şimdi de yine etkileri çok büyük bir devrimin eşiğinde duruyoruz. Hızlı iletişimin küresel çapta gerçekleşmesini ve bilginin daha önce hayal edilemeyecek boyut ve şekillerde saklanması ve çağrılmasını mümkün kılan yeni teknolojiler hayatımızı temelinden değiştirecekler" (İngiliz İşçi Partisi Yayını, 1995). 1995 yılındaki İşçi Partisi Kongresi'nde delegelere seslenen Tony Blair kendi enformasyon ütopyasını açıkladı: dünyanın herhangi bir yerini ayağımıza getiren sanal turizmden eğitim sürecinde bilgisayar-çocuk etkileşiminin yarattığı yeni imkânlara kadar bir çok yeniliği içermekteydi. Teknolojik ve sosyal bir dönüşümün kapıda olduğuna ilişkin kendinden emin bir tavrın izleriydi bunlar. Blair'in yaklaşımını benimseyen bir gazeteci de *Guardian* gazetesindeki köşesinde "bu sayısal değişimin sosyalizmin gerçek ruhuna daha yakın olduğunu, zira, bu teknolojilerin kişilerin kendilerini güçlü kılmalarına veya bilgi karşısında eşit fırsatlara sahip olmalarına imkân sağladığını" yazıyordu (Keegan, 1995). Yeni iletişim ve bilgi teknolojileri sayesinde politik hülyalar günlük gerçekler haline dönüşebiliyor.

İletişim devrimine ilişkin bu iyimser yaklaşım ve hatta daha da ileri gidecek olursak kurtarıcı yaftası sadece gelişmiş ülkelerde değil, fakat Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerin hakim politik çevrelerinde de paylaşılmakta. Türkiye'nin bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeleri yakalaması ve bu teknolojilerin neden olduğu tarihsel kalkınma fırsatından yararlanması gerektiği doğrultusundaki yaklaşımlar bütün siyasi eğilimlerin ortak paydası haline gelmiştir. Bu alanda yapılanlar bir tarafa, sağ partilerden sol partilere, akademisyen çevrelere ve çeşitli sınai baskı gruplarına kadar geniş bir çevrede söylem birliği oluşmuştur. Bilgi toplumuna varma hedefi bugün Recep Tayyip Erdoğan'ın Karaköy'e uluslararası bir elektronik merkezi kurma planlarından yenilikçi sosyal demokratların Türkiye'yi bilgi toplumu yapma amaçlarına kadar bir çok kesim tarafından ifade edilmektedir. "Merkez sağ partilerin inandırıcı bir gelecek vizyonu çizemedikleri ortamda," demektedir Osman Ulagay, "sosyal demokrasinin önünde büyük bir fırsat var." Zira, Ulagay'a göre, "[b]ilgi toplumuna giden bir dünyada 2000'li yılların iddialı ülkelerinden biri olmak isteyen Türkiye'ye ihtiyaç duyduğu vizyonu sosyal demokratlar sağlayabilir" (Ulagay, 1996). Dünya hızla bilgi toplumuna gitmektedir ve geleceğin hatta yakın gele-

ceğin dünyasında ancak bu gidişe ayak uydurabilen ülkeler ve toplumlar öne çıkacaktır. *Türkiye'de Sanayileşmenin Yeni Boyutları ve KİT'ler* başlıklı derlemelerinde Korkut Boratav ve Ergun Türkcan, Türkiye'nin, "sanayi toplumunun daha ötesine, bilgiye-dayalı ekonomi ve topluma geçiş için son şansını kullanma durumunda" olduğunu vurgulamaktalar (Boratav, Türkcan, 1993: 64). "Yarının dünyasını," demektedir Elektronik Sanayiciler Derneği raporu, "dış görünümü ile, pek de kötü olmayan bir gelir dağılımının sağlandığı, Bilgi Devriminin getirdiği olanakların geniş tabanlara yayılarak kullanıldığı mutlu bir dünya olarak düşleyebiliriz" (ESD-1992). "Eğer yakın gelecekte Türkiye bilgi teknolojileri üreten ve bunları diğer sektörlerde kullanan bir ülke haline gelirse Avrupa ve Dünya ile olan ilişkiler bugün olduğundan çok daha tatmin edici seviyeye erişir" (ESD-1992: 10). Böylesine mutlu dünya tasvirleri karşısında iyimser olmamak mümkün mü? Bu tür iyimserliğin zirvede olduğu dönem Turgut Özal'ın –ki o da Negroponte gibi kendisini "tabiaten iyimser yapıya sahip" bir insan olarak tanımlamaktaydı (Özal, 1992)– siyaset sahnesine damgasını vurduğu 1980'li yıllar sonu ve 1990'lı yıllardı. O dönemde, "özellikle 'teknoperest' diyebileceğimiz cephede genel bir iyimserlik egemendi" (Şahin, 1993: 53). O dönemde, "Türkiye'nin bilgi toplumu ile randevusu," demekte Haluk Şahin, "tarihsel determinizme taş çıkaracak bir kaçınılmazlık olarak ilan ediliyordu: Sanayi toplumu randevusunu kaçırmış olan Türkiye bilgi toplumu randevusuna zamanında giderek çağdaşlık trenine atlayacaktı".

Teknoperestliğin Sorunları

Bugün gelecek ile ilgili politik vizyona damgasını basmış olan yukarıda özetlediğimiz teknoperest yaklaşımın bizi ikna etmesi mümkün değil. Bu teknolojilerin gündelik hayatımızı olumlu yönde temelinden değiştireceği yolunda iyimser olmak bizce paylaşılması söz konusu olmayan bir tutum. Peki, bu teknolojilerin böylesine iyimserlikle karşılanmasındaki neden nedir? Nasıl oluyorda bu kadar çok insan hâlâ ilerlemeci söylemi eleştirisiz kabul ediyor ve teknolojilere bu kadar güvenebiliyor? İşte iyimserlik politikası dediğimiz zaman, bu iyi niyetli ve eleştirel bakıştan tamamen yoksun yaklaşımı kastediyoruz. Eleştiri yapıldığında ise, bunun iyimserliğin temellerine ilişkin olmadığını, fakat bu teknolojileri uyarlama, benimseme ve geliştirme konusunda atılan adımların yetersizliğine ilişkin olduğunu görüyoruz. Türkiye'de de, keza, neden bilgi toplumu olunması gerektiği ve iletişim ve bilgi teknolojilerinin doğaları gereği neden "iyi" oldukları konusunda temelden tartışmalar yerine, karşılaştığımız en yaygın eleştiri türü Türkiye'nin bilgi toplumu olmak doğrultusundaki adımlarının yetersizliği konusunda olmaktadır. "Toplumda dış dünyaya ilişkin sistematik merak, veri araştırma olmadığı, eğitim sistemi de bu zaafı boyuna yeni-

den ürettiği sürece," demektedir Haluk Şahin, "Türkiye'nin salt bilgisayar edinmekle 'bilgi' üretiminde harikalar yaratarak Enformasyon Toplumu'na sıçramasını beklemek safdillik olur" (Şahin, 1993: 55). Burada yapmak istediğimiz işte bu iyimserlik politikasını oluşturan temellere inmek, bunları parçalara ayırmak ve analiz etmek.

İlkin, bu politikanın önemli bir yanı yeni bir cemaat idealini canlandırması. Bu konudaki literatür incelendiğinde, enformasyon otoyollarının bizi bilinmez bir geleceğe götürdüğü ve sayısallığa adım atmanın bizi bugün olduğumuzdan çok daha heyecanlı bir yerlere götüreceği konusunda bir fikir birliğinin söz konusu olduğu görülüyor. Bu teknolojilerle birlikte yeni tür sosyal ilişki biçimlerinin gündeme geldiği ve sanal cemaatlerde yeni sosyal deneyimlerin mümkün olduğu inancına yönlendirilmekte insan. Ancak, bu söylenenler biraz daha derinden incelendiğinde teknokültürel muhayyelenin aslında yeni bir gelecek tasavvurundan çok geçmişte kalmış, kayıp bir düzenin ve hayat biçiminin elektronik yollarla yeniden hayata geçirilmesi arayışında olduğu görülüyor. Burada Amitai Etzioni'nin cemaatçilik fikri kayıp değerlerin ve ideallerin yeniden kazanılması arayışında çok önemli bir referans işlevi görüyor. Sanal toplum tasavvurunda kasaba meydanı ile özdeşleştirilen, "geleneksel" ilişki biçimlerine olan nostaljiden ilham alan ailevi ve cemaatçi ilkelerin geriye getirilmesi arayışı hakim. Elektronik *Gemeinschaft* yaklaşımında, yüz yüze ilişki biçimlerinde geçerli olan basit şeffaflığın belirleyici olduğu, paylaşılan değerler ve anlamlardan oluşan bir dünya söz konusu. Sanal politik hayat Atina *agora*'sındaki cemaatçi vizyondan ya da Jeffersoncu kasaba toplantısı fikrinden etkilenmekte. Bize sunulan ideoloji aslında aşina olduğumuz ve bizi rahatsız etmeyen bir şey, tekno-cemaat fikri bizi rahatlatan bir restorasyon anlayışından besleniyor.

İdeal bir cemaatin kurulması arayışının yanısıra, bu vizyonda iletişimin idealleştirilmesi de söz konusu. Daha gelişmiş iletişim enformasyon otoyolu gündeminin temelini oluşturmuyor mu? "Enformasyon otoyolu," diyor Bill Gates, "her tür iletişimi kolaylaştırıyor, BBS'ler, on-line forumlar insanların bire-bir ve çoklu iletişimlerini en etkin hale getiriyor" (Gates, 1995: 271). "Bizim amacımız," diyor Al Gore, "isteyen herkesin demek istediklerini söyleyebilecekleri bir küresel muhavere yaratmak" (Gore, 1994: 6). Bu hedefler yeniymiş, yeni açılımlara işaret ediyormuş gibi gelebilir, fakat aslında çok eski bir hülyanın tekrarından başka bir şey değiller. Armand Mattelart'ın gösterdiği gibi, iletişimin verimliliğine ilişkin inanç Saint-Simonculara kadar uzanıyor ve o zamandan beri her yeni teknolojik "devrim" ile birlikte yeniden pişirilip sahneye sürülüyor. Bu inancın temelinde şöyle bir fikir yatıyor: İletişim sosyal düzenin dengesizliğine karşıt gelecek düzenleyici bir prensip olarak düşünülmelidir (Mattelart, 1994: 36). Mattelart'ın söylediği gibi, bir bakıma, ilerlemeci ideoloji yerini iletişim ideolojisine bıraktı. İletişim her zaman insanları bir araya ge-

tirmeyi vaat etti (insanların birbirleriyle "temasa" geçmelerini, genişletilmiş bir "muhavereye" dahil edilmelerini). İletişim yoluyla anlaşılırlığın sağlanacağı, insanların birbirlerini karşılıklı olarak daha iyi anlamalarının yolunun açılacağı ve böylelikle sosyal dayanışmanın ve bütünleşmenin gerçekleşmesinin mümkün olacağı düşünüldü. Sosyal düzenin birarada durmasını sağlıyordu sanki. İletişime kim karşı çıkabilir bu haliyle?

Bu birbiriyle ilişkili cemaat ve iletişim idealleri yeni iyimserlik politikasının temelini oluşturuyor. Önümüze konan gerçekten inançlı bir iyimserin projeksiyonu olabilecek bir sosyal düzen fikri. Ve bu haliyle gerçek dünyanın düzensiz ve itaatsiz doğasına tam aykırı bir yerde duruyor. Çağrışımı yapılan dünya Voltaire'in *Candide* isimli romanındaki Eldorado'yu andırıyor: "o ülke herhalde her şeyin iyi olduğu bir ülke, çünkü böylesine bir yer mutlaka vardır" (Voltaire, 1947: 77). Ütopik bir yer bu (her şeyden ayrı). Burada her şey iyi gidiyor, çünkü burası toplumsallığın ve toplumun en aza indirgendiği bir yer. Sanal ilişkinin düzenli ve şeffaf mekânı Etzioni'nin "duyarlı cemaat" idealinin kök salması için en uygun ortam olsa gerek. Daha da önemlisi, burada altı çizilmesi gereken şey, insanlığın yaşamak ve boyutlu bir yerlemde varolmak durumunu aşma arzusunun ne kadar ön planda olduğu. Sanki her şeyin iyiye gitmesi gerçek dünya ile alışverişimizin artık gerekmediği, karmaşık mekânlarından kaçındığımız ve başkalarının da yaşadığı bu gerçek alanda karşılaşmalardan çekildiğimiz zaman gerçekleşecekmiş gibi. Elektronik evlerimizde istediğimize bağlanabilirken neden zor ve karmaşık ilişkiler içine girelim ki diye soruluyor? Tartıştığımız iyimserlik zamanın ve mekânın bu anlamda aşılması isteğine bağlı, ki zaman ve mekân dünyevi yaşam deneyimimizin ve anlamlandırma çabamızın vücut bulduğu boyutlardır.

Bu garip istek üzerine düşünmek zorundayız. Enformasyon otoyolu senaryolarının temel uğraş alanlarından birini mesafenin ortadan kaldırılması ya da üstesinden gelinmesi arayışı oluşturuyor, zira mesafe değil midir insanları birbirinden ayıran, birbirlerini anlamalarının önüne geçen? Nitekim, Bill Gates de "enformasyon otoyolunun coğrafyayı anlamsız kıldığını ve artık bu otoyollar sayesinde benzer merakları paylaşan insanların nerede olurlarsa olsunlar birbirleriyle temas kurmalarının kolaylaşacağını" söylüyor (Gates, 1995: 263). Nicholas Negroponte de bu konuda çekingenlik duymayan vizyonerlerden: "sayısal gezegenimiz bir toplu iğne başı gibi olacak," diyor ve "post-enformasyon çağı coğrafyanın önündeki bütün engelleri kaldıracak" (Negroponte, 1995: 165). Yine yeni tür sosyal ilişkilerin imkân dahiline girdiği yolundaki fikirler öne sürülmekte: "fiziki uzaklığın geçersiz hale geldiği sanal mahallelerde sosyalleşeceğiz... sayısal hayat tarzı giderek belirli bir zamanda belirli bir yerde olma ihtiyacından kurtulacak ve mekânın kendisinin iletişimi mümkün hale gelecek" (Negroponte, 1995: 165). Sanallık şimdiye kadar gerçek dünya olarak

tanımladığımız dünyanın "darkafalı" sorunlarını aştığımız bir duruma işaret ediyor:

Politikacılar tarih bagajı ile uğraşadursunlar, sanal ortamda eski önyargılardan kurtulmuş yeni bir kuşak yetişiyor. Bu çocuklar arkadaşlığın, ortaklaşmanın, oyun ve mahalleliğin tek dayanağı olagelmiş coğrafi yakınlığın sınırlamalarından kurtulmuş durumdalar.

Sayısal teknolojiler insanları daha geniş çapta bir armoniye çeken doğal güçler olarak işlev görebilirler (Negroponte, 1995: 230). Coğrafyanın üstesinden gelindikten sonra, yüzergezer bir sonsuz dünya mümkün –en azından "çocuklar için"– içinde friksiyon ya da çekim gücünün olmadığı bir dünya.

City of Bits başlıklı son kitabında William Mitchell "ben bir elektronik gezginim (*flaneur*)," diyor, "ağa takılıyorum". Enformasyon otoyolunun en hoşuna giden yönü "en temelinden yerlem karşıtı (*antispatial*) olması" ve "insanların birbirleriyle temasını mekânsallıktan kurtarması (*despatialise*)" (Mitchell, 1995: 8 ve 10). Burada da yine, "cemaatin coğrafyadan ayrıştığı" yönünde bir olumlama söz konusu. Mitchell kendisinin yönettiği bir küresel eğitim seminerinden bahsediyor: "biz ruhu o yana bu yana dağılmış olanlar elektronik olarak birbirimize bağlanarak sanal bir topluluk yarattık." "Nerede vücut bulduğumuz artık önemli değil," diyor Mitchell, "Hong Kong'daki öğrenciler ofisimden yürüme mesafesi uzaklıktaki öğrencilerle aynı topluluğun parçası olabilmekteler" (Mitchell, 1995: 166). Mitchell'ın geleceğin sanal kentine ilişkin düşündükleri uzun bir aktarma yapmaya değer:

"Bu şehir dünyanın yüzeyine artık hiç bir şekilde kök salması gerekmeyen ve gelişmesini ulaşılabilirlik ve arsa fiyatları yerine iletişim ağına bağlanabilirliğin ve bu ağın kapasitesinin belirlediği bir yerdir. Bu şehrin varlığı asinkron temele oturmaktadır ve burada yaşayanlar kendi vücutlarının sınırlarından kurtulmuş ve farklı kimliklere bürünebilen bir ajanlar topluluğu olarak varlıklarını sürdürmektedir. Mekânlar fiziki olarak taş ve çimentoyla değil, fakat sanal olarak yazılımla yaratılmakta ve mekânlar-arası bağlantılar kapı, pasaj ve sokak gibi geçitler aracılığıyla değil, fakat mantık devreleri aracılığıyla sağlanmaktadır" (Mitchell, 1995: 24).

Burada temel fikir fiziksel mekânın sınırlarından kurtulmuş yeni bir kentselliğin ilanıdır. Mitchell, Gates ve Negroponte'nin bir ağızdan açıklamaya çalıştığı şey yeni iletişim coğrafyasının aslında bir coğrafya-ötesi durum olduğudur. İyimserlik politikası coğrafyanın yükünden (ve bununla birlikte tarihin yükünden) kurtulmak istiyor, çünkü coğrafi bağımlılığın ve kök salmışlığın aslında insanların toplumsal yaşamlarındaki memnuniyetsizliğin ve sınırlılığın temel nedenleri olduğuna inanıyor. William Mitchell'ın söylediği gibi, "coğrafya kaderdir" (Mitchell, 1995: 10). Ve yapılmaya çalışılan zamanın ve mekânın tarihsel sınırlamalarını aşmaya çalışarak bu kadere karşı çıkmaktır. Uzun

bir geçmişi olan kadere başkaldırış eylemi, sonunda hedefine varacak imkânı yeni teknolojiler aracılığıyla bulmuş görünüyor. Uzaklığın zulmü teknoloji aracılığıyla altediliyor; artık nerede olurlarsa olsun istediklerimizle ilişki kurabilir ve ortak ilgi konuları ve benzerlikler temelinde (eskinin fiziki temelli tesadüfi ilişki biçimlerinin tersine) elektronik topluluklarda biraraya gelebiliriz. Zamanımız telefon-ucuna bağlı varlık biçiminin, enteraktifliğin, bağlantı kurulabilirliğin ve her daim temas halinde olmanın zamanı.

İnsanları bu şekilde biraraya getirmek ve sanal zeminde bir fikir birliği sağlama düşüncesi insanlara aşikâr bir şekilde iyi bir şeymiş gibi geliyor. Al Gore, Tony Blair gibilerinin inançları bu yönde. Enformasyon otoyolunun geliştirilmesinin rasyoneli böylesi inançlar üzerine oturtuluyor. Bu fütüristik projenin çekiciliği ne olursa olsun –ki bugün çok önemli bir politik ve sosyal çekim gücüne sahip olduğunu belirtmek gerek– naif ve yüzeysel bir sosyal analize ve neredeyse sıfıra indirgenmiş bir sosyallik ve zayıf bir sosyal hayal gücüne dayandığını söylemek gerek. Teknolojik gelecek projelerine bu kadar kaptırmayanlar ve mevcut toplumsal yapılarda çoğulcu ve demokratik geleceğin koşulları ile ilgilenenler için bu tür bir vizyonun ve projenin çok sorunlu olması beklenebilir. Çünkü burada söz konusu olan mevcut toplumsal yapının ve toplumsallığın tanımında olan karmaşıklık ve düzensizlik vasıflarının hem entellektüel olarak hem de teknik yollarla temelinden tanınmamasıdır. Bu vizyondaki öngörüler temelindeki bir gelecekte sosyal ve politik kültürün kaynaklarının tamamen kurutulması ve bunların yeniden tanımlanmasını ve dönüşümünü içerecek olumlu bir projenin önünün kesilmesi söz konusudur.

Teknokültür Konformizmine Karşı Kötümserlik

Teknokültürel politikaya ilişkin eleştirilerimizi açmakta yarar var. Zaman ve mekân sınırlarının teknoloji yoluyla üstesinden gelme arzusunda geriletici olanın üstünde durmak lazım öncelikle. Bu konuda Martin Heidegger'in neredeyse elli yıl önce yazdığı meşhur denemesi "Şey" ("*The Thing*") çok aydınlatıcı. Burada Heidegger yeni ulaşım sistemleri ve yeni medya teknolojileri nedeniyle (radyo ve televizyon) mesafenin sıkıştırılmasından bahsediyor:

> İnsanlık en uzun mesafeleri en kısa zamanda altediyor. En büyük mesafeleri arkasında bırakırken, tabiyatıyla önüne koydukları en kısa çapta olanlar.
>
> Buna karşılık mesafelerin böylesine bir çılgınlıkla altedilmesi yakınlığı getirmemekte: çünkü yakınlık mesafenin kısalığı ile ölçülemez. Bizden uzaklık olarak en az mesafede olan, bir film karesinde ya da radyodaki bir seste olduğu gibi, bizden çok uzakta olabilir. Bizden ölçülemeyecek kadar uzak mesafede olan bize aslında çok yakın olabilir. Kısa mesafe kendi başına yakınlık demek değildir. Aynı şekilde uzun mesafe de ayrılık değildir.

Eğer en uzun mesafeleri en kısa aralıklara indirebildiğimiz halde yakınlık sağlanmıyorsa yakınlık nedir? Eğer mesafenin durmak bilmezce ortadan kaldırılmasıyla yakınlık geri tepiyorsa yakınlık nedir? Eğer yakınlığın ortaya çıkmadığı durumda ayrılık da ortaya çıkmıyorsa, o zaman yakınlık nedir?

Büyük mesafelerin altedilmesi sonucu her şeyin eşit bir şekilde uzak ve aynı oranda yakın bir hale gelmesi ne anlama geliyor? Her şeyin benzer bir şekilde bizden ne yakın ne de uzak olması –sanki mesafesizleşmişçesine– hali nedir? (Heidegger, 1971: 165-6).

Heidegger'in bu gözlemleri yeni iletişim teknolojileri ve ideolojilerinin etkilerini anlamak için çok uygun. Heidegger mesafe ve mesafenin fethi konusunda beslenen banal ve basmakalıp inançların ve yaklaşımların eleştirisini yapıyor. Mesafe ve uzaklık niye böyle problemli, diye soruyor Heidegger? Bu soru Gabriel Josipovici tarafından da çok aydınlatıcı bir şekilde ele alınıyor. Josipovici "mesafenin terapisi" diye adlandırdığı ayrılığın yeni varolma biçimlerine imkân tanıması üzerinde duruyor. Anlam ve his, mesafe ile yoğrularak varlık bulmakta. Walter Benjamin'in *aura* kavramını ("ne kadar yakın olursa olsun mesafenin biricik olgusu") kullanan Josipovici mesafenin altedilmesini düşünmek yerine "mesafenin hayata geçirilmesi" ile uğraşabiliriz diyor(Josipovici, 1996: 65 ve 10). Heidegger'in formulasyonunda da mesafe olarak yakınlığın gerçek yakınlıktan ayırt edilmesi söz konusu. Büyük mesafelerin teknoloji ile altedilmesi beraberinde yanıltıcı bir mahremiyet getiriyor: Yakınlaşmayı teknolojiye bırakmak aslında bizi diğerleri ile temastan koruyor. Mesafesizliğin yeknesaklaştığı bir dünyada, yani deneyimden ve hayatın kendisinden meydana gelmiş bir yerlemden ziyade bir enformasyon yerleminde yaşamak bizi tatmin etmeye başlıyor.

Son kitabı *Cybermonde*'da Paul Virilio bu felsefi bakışa politik bir duruş ekliyor ve dünya ile olan varlıksal ve ahlaki ilişkimizin teknolojik olarak nötralizasyonu konusunda çok ciddi sorunlara işaret ediyor. Virilio da coğrafi mesafenin çöküşü ile ilgili, zira, bu olgunun insanlığın özgürlüğü açısından hayati önem taşıdığını düşünüyor. Eskiden özgürlük mücadelesinde yer değiştirmek, başka bir yere gitmek, bulunulan yerden kurtulmak çok önemliydi. Dünyayı gezmeyi istemek bile bir özgürlük isteğinin ifadesiydi. Hırsızların saklanacakları yeri, çapkınların kaçacakları köşeleri, kölelerin göç edecekleri mekânları olurdu. Yerlem içinde hareket etmek özgürlük ifadesiydi. Şimdi artık koşulacak bir yer kalmadı, yerlemi tamamen kaybettik (Virilio, 1996). Dolayısıyla mesafenin, küresel köy ile ilişkilendirilen bu ortadan kalkışı, entellektüel ve ruhsal bir kapanma anlamına geliyor. Virilio elektronik cemaat fikrini eleştiriyor ve sanal ilişki olgusunu sorguluyor. Bu onun için, diğerin kaybı anlamına geliyor; fiziki varolmanın hayaletimsi, fizik-ötesi bir varlık uğruna ortadan kalkması (Virilio, 1996: 45). Oysa bu dünyada belirli bir yerden ve fiziki sınırlardan vücut bulan varlık biçimi politik varlığımızın temelini oluşturmakta.

Virilio uzakta olanlarla fiziki olarak yakınımızda olanlarla yaptığımız şekilde ilişki kurmayı önerenlere karşı şüpheci. Uzaktaki diğeri ararken, "komşunuzdan nefret ettiğinizin farkında olmayabilirsiniz çünkü o yanıbaşınızdadır, kokuyordur, gürültü yapıyordur, sizi rahatsız ediyordur ve sizi icabında celbediyordur – bir tuş darbesiyle zaplayabileceğiniz o uzakta olandan çok farklı bir biçimde" (Virilio, 1996: 42).

Bütün bunlar iyimserlik politikasından etkilenmeyen ve ikna olmayan bizleri hangi noktaya getiriyor? Enformasyon otoyolu üzerine yapılan politik ve sosyal yatırımlar konusunda bizim yanıtımız ne olmalı? Bu çözülmesi kolay bir soru değil. Teknokültüre yapılan psişik yatırımın boyutları öyle ki buna karşı bir başkaldırışı formüle etmek çok zor. Topluluk ve demokrasi fikrinin teknoloji yoluyla restorasyonuna karşı çıkmak kötümserlik olarak damgalanıyor ve bugün kötümserlik kendinden menkul bir şekilde kötü olarak kabul edilirken iyimserlik iyi olarak görülüyor. Kıyametin kopacağını söyleyenler "bugünün iyimserlik çağında" hoş karşılanmıyorlar.

İlk olarak yapmamız gereken şey, kötümserliğin bu kadar basit bir şekilde bir kenara itilmesinin önüne geçmek. Joe Bailey'in vurguladığı gibi kötümserlik problemleri bertaraf etmenin psikolojik bir yolu değildir ya da metafizik bir eğilimin ifadesi olarak görülmemeli (Bailey, 1988: vii ve 5). Kötümserlik, gerektiğinde tarihsel deneyimlerden yola çıkan bir sosyal düşünme ve değerlendirme biçimidir ve bu duyarlılığın ortaya çıkarılması için çok önemli gerekçeler olabilir. Devrimci sonuçlara yolaçacağı ve yeni bir dünyanın kurucusu olacağı söylenen daha önceki iletişim teknolojileri konusundaki deneyimlerimizden yola çıkacak olursak enformasyon otoyolu konusunda söylenenler hakkında şüpheci olmamak mümkün mü? Daha önce hiç bir teknolojinin başaramadığını bu teknoloji başarsa çok garip olmaz mıydı? Şüphecilik ve kötümserlik bizce bir ölçüde gerekli, teknokültürün konformizmini ve kayıtsızlığını rahatsız etmek üzere aktif ve dönüştürücü bir güç olması şartıyla. Gramsci'nin meşhur deyişini hatırlayın: aklın kötümserliği ve iradenin iyimserliği. Yeni iletişim teknolojilerinin kendiliklerinden yeni ve daha iyi bir dünyayı yaratabilecekleri türünden yapay iyimserliği yıkmak gerekli. Paul Virilio bize bu konuda yol gösteriyor: "ben 'direniş' grubundanım, çünkü şimdi bize insanlığın bütün sınırlamalardan kurtulacağını ve özgürleşeceğini söyleyen çok sayıda 'işbirlikçi' var" (Virilio, 1996: 78). Böylesi bir direniş olmadan ortada sadece teknolojik kafa yıkama ve teknolojik düzene teslimiyet kalacaktır.

Bundan daha fazlası da gerekli. Tartışmayı yeni teknolojiler gündeminden uzaklaştırmalıyız (ne yazık ki Gates ve Negroponte'nin banallikleri basiretli sosyal düşünme biçimi olarak kabul görmekte). Esas gündemde olan daha çoğulcu ve demokratik bir kültürün kurulması gibi temelli bir mesele ve bu gündemin teknolojik bir dille sarmalanmasına ve teknolojik düzeye indirgenmesi-

ne izin vermemeliyiz. Yaşadığımız dünyada fiziki vücut bulma ve çerçevelenme biçimimizle barışmalıyız; öyle bir dünya ki bu farklılık ve antagonizma kaçınılmaz ve bu kaçınılmaz gerçeklik ile müzakere etmemizi sağlayacak politik yolları bulmalıyız. Bu çerçevede sanal hülyaların hiç bir geçerliliği olamaz. Sanal düzen ütopyası gerçek dünya düzensizliğini bertaraf etmek ya da yok saymak üzerine kuruludur. Yeni sanal politikalar, örneğin enformasyon otoyolları projesinde olduğu gibi, gerçek bir sosyal ve politik vizyonun yerine geçmeye çalışmaktadır. "Cyborg-öncesi yerlerde hayat çok farklı bir deneyimdi," diyor William Mitchell, "hakikaten orada olmanız gerekiyordu" (Mitchell, 1995: 44). Evet, kesinlikle. Ve önemli olan orada olmaktı. Orada olmamak politik alanın terki anlamına geliyordu. İyimserlik politikasının gerçek antitezi kötümserlik politikası değil elbette. Gerçek antitezi politik duruşta ve karmaşıklığın politikasında; direniş cephesine geçmekte.

Kasım 1996

KAYNAKLAR:

Gore, A., 1994, "Forging the New Athenian Age of Democracy', *Intermedia*, 22 (2).

Mattelart, A., 1994, *Mapping World Communication*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Elektronik Sanayicileri Derneği, 1992, *Bilgi Toplumu ve Yarının Teknolojileri Karşısında Türkiye*, yayın no. 7.

Gates, B., 1995, *The Road Ahead*, Londra, Viking.

Josipovici, G., 1996, *Touch*, New Haven, Yale University Press.

Şahin, H., 1993, "Türkiye ve Bilgi Toplumu - Kesinleşmiş Randevu mu Yoksa Hüsnükuruntu mu?", *Türkiye Günlüğü*, 25, Kış.

İngiliz İşçi Partisi, 1995, *Information Superhighway*, Londra.

Bailey, J., 1988, *Pessimism*, Londra, Routledge.

Boratav, K. ve Türkcan, E. (Derleyenler), 1993, *Türkiye'de Sanayileşmenin Yeni Boyutları ve KİT'ler*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Heidegger, M., 1971, "The thing", *Poetry, Language, Thought* kitabında, New York, Harper&Row.

Dawson, M. ve Foster, J. B., 1996, "Virtual Capitalism: The Political Economy of The Information Highway", *Monthly Review*, 48 (3).

Negroponte, N., 1995, *Being Digital*, Londra, Hodder and Stoughton.

Ulagay, O., 21 Ekim 1996, "Yenilenme ve Vizyon: Bilgi Toplumu Perspektifi", *Milliyet*.

Virilio, P., 1996, *Cybermonde, la Politique du Pire*, Paris, Textuel.

Mandelson, P. ve Liddle, R., 1996, *The Blair Revolution*, Londra, Faber and Faber.

Özal, T., 1992, "Türkiye'nin Önünde Hacet Kapıları Açılmıştır", Mülakat, *Türkiye Günlüğü*, 19, Yaz.

Keegan, V., 5 Ekim 1995, "Labour on Net", *Guardian*.

Voltaire, *Candide*, 1947, Harmondsworth, Penguin.

Mitchell, W., 1995, *City of Bits: Space, Place and the Infobahn*, Cambridge, Mass., MIT Press.

İKİ SÖYLEM ARASINDA BİR YAZAR: SUAT DERVİŞ

Fatmagül Berktay

Ünlü toplumbilimci C. Wright Mills, "insanı anlamak için olduğu kadar, toplumu anlamak için de bireysel biyografi ile topluma ait tarih düzeyinin karşılıklı etkileşimlerinin *bütünlüğünün* kavranması gerekir," der. Burada önemli olan nokta, öznel olanın nesnel bir temel üzerinde gerçekleşebileceği, buna karşılık nesnel olanın da ancak öznellik içinde kavranabileceği gerçeği. Çünkü hiçbir yazar (ve elbette hiçbir okur), içinde bulunduğu toplumsal ve ideolojik yapıların dışında, başka bir deyişle bir boşluk içinde yazmaz ya da okumaz. Ama doğal olarak bu yapılar kişiyi, ait olduğu ırka, milliyete, sınıfa, cinsiyete, vb. bağlı olarak farklı biçim ve ölçülerde etkiler, biçimlendirir. Toplumsal iktidar odaklarına uzaklık ya da yakınlık, bu bağlamda belirleyici bir önem taşır. Ve belki de yazarlar açısından bu daha da geçerlidir.

Virginia Woolf, 1928'de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ne, kadın olduğu gerekçesiyle alınmadığı zaman, "içeride mi, yoksa dışarıda mı olmak daha iyidir" diye düşünür ve "dışarıda" olmanın daha iyi olduğuna karar verir. Gerçekte de, egemen kurumların dışında kalmak/bırakılmak, bir yazar için çoğu kez canalıcı olanaklar sunabilir: "Kıyı"da kalmış olanları anlayabilmek, kendini onların yerine koyabilmek; aklın yanı sıra sezgilerin gücüne güvenebilmek; "sessizliğin sesi"ni duyup, dile getirilemeyeni dile getirmek; varolan dünyayı ve toplumu başka bir gözle algılayıp yansıtabilmek olanaklı olur.

Egemen merkezi iktidara muhalif bir söylemin de kendi içinde hiyerarşi ve baskı barındırabildiğini, bunların içinde yaşamış ve "kıyı"da bırakılmış olanlar kendi yaşam deneyimleriyle zaten biliyorlardı; Foucault'dan beri ise, iktidarın, insan ilişkilerinin olduğu her yerde varolan çok-odaklı bir olgu olduğu konusunda yetkin bir teorik çerçeveye sahibiz. Bu teorik çerçeve bize, baskıyı vurgulamanın yanı sıra baskıya direnme olasılığının ve bunun örneklerinin varlığını araştırma olanağını da tanıyor. Nitekim, iki söylem arasında sıkışmayıp yer yer her ikisini de aşmış gibi görünen Suat Derviş'in gerek yaşamı, gerekse yapıtları bağlamında bu gerçeği izlemek ve "direnme anları"nı yakalamak, böyle bir çerçeve içinde daha kolay ve anlamlı olmaktadır.

Ne var ki, "dışarıda" kalmanın olanakları kadar, ödenmesi gereken bedelleri de her zaman vardır. Bu bedel bir yazar için, çoğu kez, yaşarken edebiyatın ve genel olarak aydın ortamının dışında bırakılmak, ciddiye alınmamak olabildiği gibi, ölümünden sonra yapıtlarının ve yazarlığının unutulması da olabilir.

* Suat Derviş'i daha iyi anlamamı sağlayan, anılarını ve belgelerini benimle paylaşan, Suat Derviş'in yakın arkadaşı Neriman Hikmet'le görüşmemi sağlamakla kalmayıp görüşmede bana eşlik de eden sevgili Rasih Nuri İleri'ye ve Bedia İleri ye çok teşekkür ediyorum. Bu makaledeki yorumların sorumluluğu, elbette, tümüyle bana aittir. Ayrıca, bu makalenin Suat Derviş'in yaşamı ve yapıtı hakkında kuşatıcı olma iddiası taşımadığını, yalnızca çokdisiplinli bir yaklaşımı benimseyen feminist edebiyat eleştirisi bağlamında bir yorum denemesi olduğunu da belirtmek isterim.

Ama herhalde, "kadın olmaktan utanmıyorum, yazar olmakla da iftihar ediyorum. O ünvan benim yegâne servetim, biricik iftiharım ve ekmeğimdir,"[1] diyerek her fırsatta 16 yaşından itibaren hayatını kalemiyle kazanmış olduğunu gururla belirten bir yazar için en acısı, henüz yaşarken "yazarlığı"nın unutulmasıdır. 1970'lerin başında Demokratik Devrim Derneği'nin düzenlediği bir toplantıda, Suat Derviş'i, "Türkiye Komünist Partisi Genel Sekreteri Reşat Fuat Baraner'in eşi" diye tanıtırlar. Ama Suat Derviş, kendisine dayatılan tanımları kabullenmeyecek kadar "dışarıda"dır. Hemen ayağa kalkıp, "Hayır," der, "ben *yazar* Suat Derviş!"[2] Böylece, yazarlığıyla olduğu kadar, yaşamı ve kişiliğiyle de unutulmamayı fazlasıyla hak eder.

1. *1936 Modeli Gençler ve Zavallı Peyami Safa*, yazanlar: Kemal Tahir, Suat Derviş, Ahmed Cevad, Selamet Basımevi, tarihsiz –muhtemelen 1936–, s. 22. Sn. Sami Özerdim, buradaki Ahmed Cevad'ın, Ahmed Cevad Emre olmadığını söylüyor: "Kendisini 1938'de görmüştüm. Genç bir adamdı." Sn. Özerdim'e de, Suat Derviş bibliyografyası konusundaki yardımları için çok teşekkür ediyorum.

2. Rasih Nuri İleri, kişisel iletişim. 1988.

Suat Derviş'in; Zihni T. Anadol'un sorularına verdiği yanıtlar ise, yazarın nasıl iki gelenek tarafından da dışlandığını ortaya koyuyor: ZA: Müstear isimlerden bahsettiniz. Müstear isimleriniz mi var? / SD: "Birçok müstear ismim var. 1934-44'ten beri birçok defa, çok değişik isimlerle yazdım." / ZA: Niçin? / SD: "Hayatımı kazanmak için. *Çünkü imzamla yazdığım yazıları kabul etmiyorlar.*" (*abç*) / ZA: Sizden neden yazı almıyorlar? / SD: "Bizim cadde daha bilgisizken ben herkesten evvel uyanmışım da ondan. Faşizmden, nazizmden, çıkmak üzere olan 2. Dünya Savaşı ndan nefret ettiğim ve kalemim ve dilim yettiği, gücüm erdiği kadar mücadele ettiğim için. Devrimci, toplumcu, sosyal adaletçi olduğum için. Bu uğurda polis takibatına uğradığım, hapishanelerde, polis müdürlüklerinde süründüğüm, altı yüz erkek arasında tek kadın olarak askeri hapishanelerde tutuklu olarak yattığım için. Ankara Caddesi nde –Ankara'nın gazetecilik merkezi– ilk basın sendikasını kuran beş meslektaştan biri ve kurulmuş olan sendikanın da başkanı olduğum için..."

Aynı söyleşide, Zihni Anadol, haklı olarak şu soruyu da sorar: ZA: Ama şimdi Türkiye'de o kadar çok devrimci ve ilerici yayınevi var ki, *onlar niçin sizin eserlerinize ilgi göstermiyorlar?* (*abç*) / SD: "Cevabını onlara sorunuz. Bu tutumlarını nasıl izah ederler bilmiyoruz. Belki bu yayınevlerini çok genç arkadaşlar idare ediyor... Onlar da ismimi, imzamı öğrenmemiş çocuklardır... Ama Fransa'da hadise yapmış bir romanı ve hele hele bir Türk yazarının kaleminden çıkmışsa, bilmemek, ona alaka duymamak nasıl izah edilir ben bilemem." ("Suat Derviş ile Konuşmalar", *Gerçekler Postası*, Eylül 1967; yeniden yayınlanan *Yazın*, Yıl 12, Sayı 59, Mart 1994).

Gerçekten de, Suat Derviş konusunda Türkiye Solu nu tutumu, burjuvazinin tutumundan daha zor izah edilebilir olmakla birlikte, iktidarın, siyasal iktidarla özdeş ve tek odaklı bir olgu olmadığını teorik ve pratik olarak öğrenmiş olan bizler için o kadar da anlaşılmaz değil. Bu konuyu, Suat Derviş'in kendisiyle tartışabilmeyi ne çok isterdim!

Kimdir "Bu Kadın", "Bu Yazar"?

1905'te İstanbul'da aristokrat bir ailenin kızı olarak doğar Suat Derviş; dedesi, Tıp Fakültesi müderrislerinden Kimyager Müşir Derviş Paşa, babası ise jinekolog doktor İsmail Derviş'tir. 1944 TKP davası mahkeme kayıtlarına göre: "Derviş kızı, 319'da İstanbul'da Hasna'da doğma, evli, çocuksuz, Muharrir... tahsili hususi, 10.3.944'te yakalanmış ve 6.11.944'te salıverilmiş, Saadet Baraner (tanınmış ismi Suat Derviş)." Mahkeme, ileride daha ayrıntılı değineceğim gibi, Suat Derviş'in "muharrirliğini teslim etmede, solcu ya da sağcı bazılarından daha heveslidir; hatta bu, kocasının işlediği iddia edilen komünizm propagandası suçuna "iştirak"inin kanıtı olarak değerlendirilir: "Saadet Baraner'in, ömrünü yazı yazmakla ve dünyada olup bitenleri takiple geçirdiği göz önüne alınınca kocasının bir oda içindeki faaliyetine tamamen kayıtsız kalmayacağı kanaati kuvvetlenmektedir."[3]

Suat Derviş, babasının üç kızına karşı son derece "müşfik" ve "muhabbetli" olduğunu vurgular: "Bir anne kadar müşfik bir babanın çok rastlanan bir mutluluk olmadığını sonradan öğrendim."[4] Bu saptama, kız çocuklarının kendine güvenli bireylere dönüşebilmesinde, babanın sevgi ve takdirinin ne denli önemli olduğunu vurgulayan modern psikolojiyi doğrular niteliktedir. Suat Derviş, şefkatli ve aydın bir aile ortamında, zeki ve kültürlü olduğu kadar yaratıcı ve kendine güvenli bir kadın, Rasih Nuri İleri'nin deyişiyle, "kendini beğenen, seven bir kadın" olarak büyüdü. Sonraki yaşamının zorlukları ve iniş çıkışlarıyla baş edebilmesinde, bunun, herhalde önemli bir payı vardır.

Suat Derviş'in belki de en önemli özelliği, hem özel hem de kamusal yaşamının ortaya koyduğu gibi, cesareti. Cesaretin altını gerçekten çizmek gerek; çünkü yalnızca formel, dışsal biçimlerle ilgili bir cesaret değil, yaşamın her alanında gözünü kırpmadan baş kaldırabilme, verili olanı sorgulama ve kendisi olabilme cesaretidir bu, ve bu anlamda hapislere girmeyi göze almanın epey ötesinde bir şeydir. İşte bu tür bir cesaret sayesinde Suat Derviş, egemen burjuva ideolojisine baş kaldırabildiği kadar, solcu dogmatizmi de sorgular, ve gene İleri'nin dediği gibi, bütün çilelere ve zorluklara karşın "canının istediği gibi yaşar"![5]

Üstelik "çapkın" bir kadındır:

Dört koca (Seyfi Cenap Berksoy, Selami İzzet Sedes, Nizamettin Nazif Te-

3. 1944 davası Mahkeme Tutanakları, s. 117. Bu dava dolayısıyla tutukluluğu sırasında (10 Mart 1944 - 6 Kasım 1944), 8 aylık hamile olduğu çocuğunu da düşürüyor.

4. Suat Derviş'in kendi ifadesi; *Tarih ve Toplum*, Sayı 29, Mayıs 1986; "Hayatımı Anlatıyorum". Ayrıca, Rasih Nuri İleri, "Suat Derviş - Saadet Baraner"; ve Suat Derviş, 'Babam İsmail Derviş", *aynı yerde*.

5. Bu bağlamda, Serbest Fırka Hareketi'ne katılmış olması da dikkate değerdir.

pedelenli, Reşat Fuat Baraner), en ünlüsü Nazım Hikmet olmak üzere de çeşitli sevgililer. Rasih Nuri İleri, Nazım Hikmet'le Suat Derviş'in çok iyi iki dost olduklarını, birbirlerini pek beğendiklerini söylüyor ve ekliyor: "Daha doğrusu o (SD) öyle demezdi de, 'Nazım beni pek beğenir,' derdi." [6]

Kendine güven ve cesaret özellikleri, Suat Derviş'in çoğu polemik niteliği taşıyan siyasal yazılarında iyice belirgindir. Örneğin, *1936 Modeli Gençler ve Zavallı Peyami Safa* başlığını taşıyan kitapçıkta yer alan "Namık Kemal'i Bir Tarafa Bırakalım, İktidarınız Varsa İlmi Münakaşaya Geçiniz" yazısı tipik bir entelektüel meydan okumadır. Kitapçıkta, Milli Türk Talebe Birliği'nin çıkardığı anlaşılan ve yazarlara sataşmaların yapıldığı broşüre cevaplar verilmektedir. Suat Derviş'in yazısı, 585 yılında papazların topladığı "meclisi ruhani"nin "kadının da erkek gibi bir ruhu var mıdır, yoksa o nebatat ve hayvanat gibi ruhu olmayan ikinci, üçüncü neviden bir mahluk mudur?" tartışmasına yaptığı göndermeyle başlıyor ve sonra Milli Türk Talebe Birliği'nin 1936 tarihli broşürüne değiniyor:

> Bu kitabın içinde, benim bir ankete verdiğim cevaba cevap veren bazı satırlar bulunuyor ve bu satırlarda en müthiş hakaret olarak bana, "bu kadın" diye hitap ediliyor. Ankette söylediğim fikirlere cevap verilmiyor da, "sen kadınsın, sen daha erkekleşmedin. Biz saçı uzun aklı kısa kadınların erkekleşmeden evvel büyük davalara karışamayacaklarını, onların akılsız olduğunu biliriz," diyorlar. Bunu söyleyenler, bu geri kafalı mürteciler, Türk, İstanbul üniversitesinin talebelerindendir.
>
> Buna gülemiyoruz, buna ağlamak lazımdır.

6. Rasih Nuri İleri, kişisel iletişim: "Suat Derviş, Batılı bir kadındı; Osmanlı geleneği ile çarpışıyor. Kendinden emin, kendini beğenen bir insan. Giyimi, kuşamı, yaşam anlayışı ve tarzıyla kendisine dayatılan kalıpları kabullenmeyen bir kadın. Reşat Fuat Baraner'in çevresindeki solcu gençler onun tarzını hiç sevmezlerdi. Zaten, kocası hapisteyken Fransa'ya gitti diye çok suçladılar. Oysa Reşat Fuat'ın hiç öyle bir tavrı yoktu; tersine Suat Derviş Türkiye'ye dönecek diye çocuklar gibi heyecanlanıyor, hatta arkadaşlarından mobilyacı Bulgar Şevki'ye yatak odası, misafir odası takımları ısmarlıyor." (Başka vesilelerle çoğu tanığın da aktardığı gibi, Reşat Fuat Baraner'in Türkiye Solu için oldukça ayrıksı bir biçimde ataerkillikten uzak ve son derece olgun bir devrimci olduğu anlaşılıyor.)

Solcu çevrelerde, zamanında, Suat Derviş hakkında epey dedikodu yapılmış. Rasih Nuri İleri, bunu da gene Suat Derviş'in geleneksel olmayan rahat, güvenli ve esnek tavrına bağlıyor. Arkadaşı Neriman Hikmet ise, "onun hakkında çok çapkın derlerdi ama, ben öyle bir şey görmedim," diyor! (N. Hikmet ile görüşme – bant kaydı.)

Kaynaklarda genellikle Suat Derviş'in üç kez evlenmiş olduğu belirtilir. Rasih Nuri İleri ve yazarın kısa bir biyografisini veren *Avrupa ve Türkiye'de Yazın* dergisi de aynı bilgiyi veriyor. Ancak, Nilgün Uysal, *Yeni Yüzyıl*'daki yazısında Seyfi Cenap Berksoy'u da zikrediyor. (*Yeni Yüzyıl*, 17 Mart 1995) Seyfi Cenap Berksoy, ünlü hekim Kemal Cenap Berksoy'un oğlu ve Semiha Berksoy'un da amcazadesi. Galatasaray Lisesi mezunu ve "güreşçi" olduğu söyleniyor. Suat Derviş, bu ilk kocasıyla kısa ama tutkulu bir evlilik yapmış. (Nilgün Uysal, kişisel iletişim.)

(...)

Bana cevap olan şu yazılarda bir tek fikir yok ki, münakaşa edeyim; yalnız bir tek satır çok tuhaf. Onda, "Suat Derviş'e verilen 'titir'e acıyoruz," deniyor.

Acaba bana verilen hangi ünvana acıyorlar? Ben ne kontesim, ne düşeş, ne kraliçe, ne profesör, ne meclis-i idare azası, ne de saylavım. Ben muharririm. Hakkımda daha müsamahakâr olanlar edibdir, diyorlar.

Eğer acıdıkları ünvan muharrir ünvanıysa yook baylar!.. Ona ilişemezsiniz, bunu bana kimse babasının kesesinden rüşvet, iane, sadaka veya taltif makamında vermedi. On altı yaşımdan beri, tam on altı sene çalışarak onu kazandım. Hem de nasıl çalışarak. O ünvan benim yegâne servetim, biricik iftiharım ve ekmegimdir. (*abç*)[7]

Yazar, bu ünvana layık olduğunu, yalnız "Türkiye'de" değil, en az beş yüz bin işsiz münevverin bulunduğunu söylediği Avrupa fikir merkezlerinde de kalemiyle hayat mücadelesi yaparak ispat ettiğini eklemekten de geri durmaz.

"Cephe alacakmışsınız, kime karşı?" diye sorar: "İnsanlığa, akla, mantık ve hakikata karşı mı? Dünyanın seyrini mi durduracaksınız? Üniversitede okuyorsunuz, size reel kıymetler nedir öğretmiyorlar mı? Size müsbet bir fikir bildirmiyorlar mı? Yirminci asırdayız, müsbet konuşalım. 'Biz kadınla konuşamayız' diye kaçmayınız. *İlmi münakaşaya iktidarınız varsa meydan açık.*" (*abç*)

Yazısının sonunda Suat Derviş, Namık Kemal'in istibdat devrinde meşrutiyeti özlemiş olduğunu, buna karşılık o gün Namık Kemal'i savunduğunu iddia eden sağcı gençlerin Namık Kemal meşrutiyetini yıkan Cumhuriyet devrinde, "daha büyük tekamüllere değil de, meşrutiyete hasret çektiklerini" saptayarak şöyle der:

> Buna acıdım. Ve acıdığım için yazısından tabib olduğunu ve bana kırılmış olduğunu anladığım birisi, "sen kadınsın, kadında akıl olmaz ve onda merhamet marazdır" diyor. Hakkımda yazılmış sözler içinde en doğrusu bu. Hakikaten merhamet bu kadar uygunsuz bir yerde marazdır. Ve ben, 1936 senesinde Namık Kemal'i göğsünde kokart olarak kullanan bu zümreye tarziye ediyorum: Ben artık onlara acımıyorum da! [8]

Suat Derviş, böyle bir yazardır, ve "bu kadın" ile uğraşanların düzeyi de işte budur.

7. *1936 Modeli Gençler ve...*, s. 20-22. Bu kitapçıkta yer alan ilk yazı aynı başlığı taşıyor ve Kemal Tahir'e ait. İki yazıyı üslup açısından karşılaştırmak çok ilginç. Suat Derviş, yazısında son derece sakin ve sıfatlardan arınmış bir üslup kullanırken, Kemal Tahir'in bol sıfatlı ve saldırgan bir üslubu var; ama bu karşılaştırmanın yeri bu yazı değil.

8. *Aynı yerde*, s. 25.

Ruhunda Bir Ürperişle Gelen Yazar

En eski arkadaşlarından biri olan Neriman Hikmet, Suat Derviş için ilk romanını 6-7 yaşlarında yazdığını söylerdi, diyor.[9] Bunun doğru olup olmadığını bilecek durumda değiliz, ama bildiğimiz bir şey varsa o da ilk romanının (*Kara Kitap*) 1920'de, yani 16 yaşındayken basıldığı! Bunu 1923'te dört kitap izler: *Ne Bir Ses Ne Bir Nefes, Hiçbiri, Ahmet Ferdi, Behire'nin Talipleri.* Bu yazıda amacım Suat Derviş'in biyografisini vermek, ya da tüm yazarlık edimini değerlendirmek değil. Yalnızca, iki söylem arasında durduğunu düşündüğüm ve her iki geleneğin de (gerek somut kişiliği gerekse bu kişiliği oluşturan en önemli etkenlerden biri olan toplumsal cinsiyeti nedeniyle) hem içinde, hem dışında olmanın getirdiği olumlu ve olumsuz etkileri yaşayan bir yazarın, bu etkileri yapıtlarına ne ölçüde yansıttığını *iki romanını* odak alarak araştırmak; ve iktidar ilişkileri bağlamında, toplumsal cinsiyet ile yazarlık edimi arasındaki ilişkiyi ele almak istiyorum. Gene de, romancılığına kısaca bir göz atmak, Suat Derviş'in yazarlığının özgüllüğü konusunda önemli ipuçları verebilir.

Fatma'nın Günahı yayınlandığında (1921), Refik Ahmet Sevengil şu değerlendirmeyi yapar: "Suat Derviş hanım, edebiyatımıza karanlık ve karışık dehlizlerden çıtırdayan eski tahtaların sesinde durup boşlukta korkunç akislerle halkalanan ayak seslerini dinleyerek, ruhunda bir ürperiş ve gözlerinde titreyen bir karartı ile geldi. Onda yeni olan, edebiyatımızın bir eksiğini tamamlayacak olan bu korkudur." [10]

1923'te yayınlanan *Ne Bir Ses Ne Bir Nefes* adlı romanını okuyan Ahmet Haşim de benzer duygular içindedir: "Kitabı kaparken, bir afyon kâbusundan uyanan bir Çinli gibi asabım garip, anlatılmaz bir korkunun ürpermeleri içindedir ve gözlerim, parlak sırmalı karanlık kumaşlara uzun uzun bakmış gibi tatlı ve derin kamaşmalarla doludur." [11]

Gerçekten de, özellikle ilk romanları, psikolojik roman türünde sayılabilir Suat Derviş'in, ve bu olgu onun romancılığının, bir siyasal kalıp ve "modernleşmeci" yaşam biçiminin savunusu olma anlamında cumhuriyetçi/ulusçu ideolojinin dışında kaldığını gösterir. Aynı şekilde, "halkçı" ve "köylücü" de değildir; daha doğrusu, döneminde baskın olan eğilimin tersine, böylesi toplumsal "tez"ler içermez bu romancılık. Ama bu, Suat Derviş'in zamanının toplumsal olaylarına uzak ve ilgisiz olduğu anlamına gelmez elbette. Nitekim, daha 1921 yılında gazeteciliğe başlar; 1923 Lozan Konferansı'nı izleyen gazeteciler arasında o da vardır.

9. N. Hikmet ile görüşme.

10. Refik Ahmet Sevengil, aktaran Murat Uraz, *Kadın Şair ve Muharrirlerimiz*, İstanbul, 1941, s. 231.

11. Ahmet Haşim, "Bir Genç Kızın Eseri", *Akşam* gazetesi, 22 Şubat 1922.

İlk romanlarında "Anadolu" yoktur, ama kentli marjinaller, düşkünler sıkça rastlanan karakterlerdir. Suat Derviş, o zamana dek yaşamı İstanbul'da ve Avrupa'nın kimi büyük kentlerinde geçmiş "kentli" bir yazar ve bireyleşme sorunuyla çok erken yaşta tanışmış, başkalarının ve kendisinin derinliklerine girmeye yatkın, bilgili olduğu kadar duygulu bir kadındır; romanlarında bu özelliklerin yansıması da herhalde doğaldır.

Suat Derviş'in insan ruhunu anlatmada dürüst bir içtenliği vardır ve bu içtenlik, romanlarında bir üslup özelliği olarak belirerek onun popülerliğine katkıda bulunur. Murat Uraz, *Kadın Şair ve Muharrirlerimiz* adlı antolojisinde, Suat Derviş'in çok okunan bir yazar olmasının ardında, *yeni* konuları ele almasının yanı sıra bu nedeni bulmaktadır: "Buna da çok çeşitli ve yeni mevzular üzerinde samimi bir eda ile yazışı başlıca sebep gösterilebilir." Vasfi Mahir Kocatürk de, Suat Derviş için, "Üslupta Halide Edip'ten daha objektif ve *daha modern* olan bu hikâyeci, derinlik bakımından da pek aşağı kalmıyor. Küçük hikâyede çok muvaffak oluyor,"[12] (*abç*) saptamasını yapıyor. Ancak, herhalde röportajlarını biraz fazla modern ve cüretkâr bulmuş olmalı ki, "fakat bu güzel eserlerin sahibi, Amerikan usulü gazetecilikten hoşlanıyor," diye eklemekten de kendini alamıyor.

Suat Derviş, daha çok kadınları ve onların duygularını anlatır: "Suat Derviş'in romanı ve hikâyelerinin umumi karakterine daha çok kadın tahassüsleri hâkim olmuştur. Bunlarda, kadın ruhu etrafında yapılmış samimi tasvirler vardır."[13] Bu tasvirler ve ele aldığı konular, onu gerçekten de Cumhuriyet'in ilk yıllarının Françoise Sagan'ı sayanları haklı gösterebilir; ama Suat Derviş, cinsiyet konumuyla sınıf konumunu birleştirme konusunda daha duyarlı tavrıyla, daha derinlikli bir popüler romancıdır.[14]

12. Murat Uraz, *a.g.e.*, s. 182.

13. Vasfi Mahir Kocatürk, *Yeni Türk Edebiyatı*, aktaran Murat Uraz, *aynı yerde*, s. 282.

14. Nilgün Uysal, "Fosforlu'nun Dönüşü", *Yeni Yüzyıl*, 17 Mart 1995. "Popülerlik", Suat Derviş'in de yadsımadığı, tersine gurur duyduğu bir konumdur. Kendisiyle 1967 yılında bir söyleşi yapan Zihni T. Anadol, Suat Derviş'in Türk romanını ilk kez Batı'ya tanıtan ve ilk kez Fransızca'ya çevrilen Türk romanının (*Ankara Mahpusu*) sahibi olduğunu söyledikten sonra, Türkiye'de o dönemde pek az tanındığına değinerek, bu duruma üzülüp üzülmediğini sorar. Çünkü Suat Derviş, "bütün acı gerçeklere rağmen... dipdiri, capcanlı ve neşe ve kahkaha içinde... Buda heykeli gibi" kendinden emindir. "Bu nikbinlik neden?" Suat Derviş yanıtlar: "Bak dinle, dinle! Nikbinlik bana, bütün ömrüm boyunca okuyucularımdan gördüğüm sevgiden geliyor. Benim kırk yılı aşkın yazı hayatımda Türk okuyucu benden teveccühünü hiç esirgemedi. Gerek kendi imzamla, gerekse çeşitli müstear imzalarla yazdıklarım, hayatta en yakın dostlarım olan okuyucularım tarafından sevildi, beğenildi, tutuldu." (Zihni T. Anadol, "Suat Derviş ile Konuşmalar", *Yazın*, Mor Çatı Kollektifi, Yıl 12, Sayı 59, Mart 1994.)

1931 yılında yayınlanan *Emine*'de, roman kahramanı yetim ve yoksul Emine, sınıfından ve cinsiyetinden kaynaklanan ezilmişliğini sorgulayıp, her iki tür baskıya baş kaldırmaya adeta bilinçdışı bir biçimde itilirken, isyanı içinde güzelliğinin de doruğuna ulaşır. Yağ tüccarı despot kocasının fırlattığı bardakla yarılan alnındaki yarayı görmek için aynaya bakar Emine ve orada güzelliğinden çok, gücünün farkına varır:

> Gözlerine bu acayip bakışı veren, damarlarındaki kanı kaynatarak şakaklarına çarptıran ve kalbine bu tahammül edilmez çarpıntıyı veren düşünce nedir? ... Emine ne düşünüyor? Karşısında duran, kaşından sızan kanile daha güzelleşen bu gölgenin bakışlarında, hangi sualin cevabını bulmağa uğraşıyor? Kendi hayaline, 'bu gadri kim yapıyor? Dünyayı böyle idare eden kuvvet nedir? Neden eziyet çekenlere yardım elini uzatan, onları himaye edenler yok?' diye mi soruyor ve karşısındaki gölge ona bakışlarile, 'bu tevekkül niçin, bu sabır, bu sessizlik niçin' diye mi mukabele ediyor?
>
> Yoksa Emine, birdenbire kalbinde, kalbinin şimdiye kadar şuura, muhakemeye karanlık kalan derinliklerinde umulmaz bir kin... Ve kanında şimdiye kadar mevcudiyetinden şüphe bile etmediği bir isyan mı buldu? [15]

Gerçekten de, Emine'nin gözlerinde "iki yanar dağ haşmetile tutuşan şey, bütün haksızlıkların, bütün hakaretlerin o karanlık kuvvetlerine karşı duyduğu isyanın ateşi"dir, ve okuyucu, Emine'nin isyanının doruk noktasına varışını, kendi içinde duyumsadığı bir psikolojik gerilimin eşliğinde izler. Yazar bize cinayeti aktarmaz, ama bu işin (haklı) sonunun bu olduğunu bilip *ürpeririz*.

1920'lerin sonlarında, Suat Derviş'in toplumsal konularla daha fazla ilgilendiğini görürüz; Sabiha Sertel, anılarında, *Resimli Ay*'ın ikinci devresinde (1928-30) yeni bir edebiyatın doğuşunun gözlendiğini, Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Sadri Ertem ve Suat Derviş'in Sol bir edebiyatın temsilcileri olduğunu söyler.[16] Ancak Suat Derviş, bu arada "kadınlık mevzuu" üzerinde toplumsal bir bakış açısıyla durmayı ihmal etmez. Murat Uraz'ın saptaması bu açıdan yerindedir: "Son senelerde, kadın muharrirlerimizden siyasi mevzulara en çok temas eden Sabiha Zekeriya Sertel olduğu gibi, kadınlık mevzuu üzerinde fikri ve içtimai cepheden makale ve fıkra yazan ve röportajlar yaparak faal bir vaziyette bulunan Suat Derviş olmuştur." [17]

15. Suat Derviş, *Emine*, İstanbul, 1931.

16. Sabiha Sertel, *Roman Gibi*, Belge Yayınları, 1987 (2. basım), s. 118: "Bu yeni edebiyatçılar, toplumun sosyal durumunu, işçilerin, köylülerin, varlıklı sınıfların baskısı altında ezilen fakir halkın dertlerini kuvvetle dile getirdiler." Ve, "Sabahaddin Ali'nin, Sadri Ertem'in, Suat Derviş'in hikâyeleri, Nazım Hikmet'in Orhan ve Süleyman imzalı yazıları, 'imzasız adam' başlıklı şiirleri, *Resimli Ay*'ın bu ikinci devresinde en çok ilgi çeken yazılardı" (s. 163).

17. Murat Uraz, *a.g.e.*, s. 452.

Kalıplara Meydan Okuyan Bir "Asi" Kadın: Cavide

Suat Derviş, kendisinin bilincinde olan, aklını olduğu kadar duygularını da önemseyen, kendine güvenli ve çizgi dışı olmaktan korkmayan bir kadındır ve bu özelliklerini, onlarla birlikte insanlığa ve kadınlığa ilişkin düşlerini, ideallerini, romanlarına yansıtır. Örnek olarak alacağım iki romandan ilki, *Hiçbiri*[18] 1923 yılında basılmıştır; ondan 40 yıl sonra yayınlanan *Fosforlu Cevriye*'de de yazarın aynı düşleri, her şeye karşın koruduğunu görmek insana cesaret veriyor. İki kitabın başkahramanları olan Cavide ile Cevriye, çok farklı toplumsal kökenlerden gelseler bile, aralarındaki benzerlikler dikkat çekicidir.

Hiçbiri'nin "acayip" ve "esrarlı" Cavidesi, anne ve babası tarafından terk edilmiş, sert ve duygusuz bir hala ile silik bir enişte'nin evinde mutsuz bir çocukluk geçirmiş, bencil ve kayıtsız bir görünüm ardında ince, aşırı duyarlı ve sevgi açlığı çeken bir genç kızdır. Suat Derviş'in, nasıl bir "kadın kahramanı" tercih ettiği, özellikle Cavide ile onun hala kızı Neriman arasındaki karşıtlıkta belirginleşir:

Cavide	*Neriman*
zeki ve ince	donuk ve kalın
dağınık	intizamlı
ince uzun parmaklı	küt parmaklı
esmer	beyaz
deli, inişli çıkışlı	yeknesak
derin	yüzeysel
esrarlı ve sihirli	sıradan
aşırı duyarlı	kaba ve duygusuz
yaramaz	uslu
sıcak	soğuk

Neriman ile Cavide, açıkça birbirlerini hiç sevmezler ve özellikle Neriman Cavide'yi kıskanır. Cavide ise görünüşte umursamaz, hain ve müstehzidir. Neriman'ın intizamlı odasına karşı, "zevkiyle dağılmış, rüyada görülen şeylere benzer" bir odası vardır; insanın gözüne dimdik bakan parlak, canlı gözleri, kimseyi taklit etmeyen davranış ve giyimiyle, esrarlı ve sihirli haliyle, Neriman'ın donuk sıradanlığına karşı "kudretli bir füsun"a sahiptir. Suat Derviş, kendisine dayatılan mazbutluk kalıplarına karşı koyan kadını yüceltmesi ve bu kadının farklılığını vurgulaması içinde, günümüzün postmodernist feministlerinin haberciliğini yapar gibidir.

Bu "tercih"i, Cavide'nin annesi Şefika'nın serüvenini anlatırken de belirgindir. Sıradan iyi bir evlilik yapan Şefika, sonradan ilk aşkına rastlar ve kocasını terk eder. Görünüşte uysal olan bu kadının aşk uğruna kocasını ve çocuğu-

18. Suat Derviş, *Hiçbiri*, İstanbul, 1923, eski yazı.

nu terk etmesi, romanda olumsuz bir şey olarak sunulmaz. Şefika'nın kocası Ali, rasyonalizmi temsil eden "soğuk mantıklı" ve lakayıt bir adamdır; karısını duygusal olarak tatmin etmesi mümkün değildir. Şefika, "niçin miskin ve kanaatkar yaşamalı?" diye sorar ve Ali'yi terk ederek Danyal'e gider; duygularıyla aklı arasında parçalanmak istemez. Zaten, Danyal'i seçişi de başlı başına, duyguların akla baskın çıkmasıdır.

"Kiler ile beşik arasında geçen bir hayat" istemediğini söyleyerek bu seçimi bir anlamda onaylayan Cavide üzerinde ise, annenin evi terk edişi, doğal olarak olumsuz bir etki yapar. Çocuk içine kapanır, babası da Avrupa'ya gittiğinden, bütün sevgisini –verecek başka kimsesi olmadığı için– kendi kendisine yöneltir. Bencil, kayıtsız, gamsız bir görünüme bürünür. Ancak bu görünüm altında, kırılgan ve sevgiye muhtaç bir çocuk gizlidir. Böylece Cavide, yanıp esmerleşecek diye kaygılanmaksızın saatlerce kürek çeken, köpeğiyle koşup oynayan, ev işinden hazetmeyen, konuklara nasıl davranılacağını bilmeyen "asi" bir genç kız olur. Aynı zamanda "fütursuz"dur; kendisine yapılan saldırılardan intikam almasını iyi bilir.

Neriman'a ilgi duyan İhsan'ı kendisine âşık ederek hem Neriman ve ailesinden, hem de başlangıçta kendisini beğenmeyen İhsan'dan intikam almış olur. Ama İhsan'ın babası Selim Paşa ortaya çıkınca işler karışır; Cavide, baba/âşık olan Selim Paşa'ya tutulur. Ne var ki, bu arada İhsan da Cavide'ye evlenme teklif etmiştir. Selim Paşa'nın "baba"lığı, sorumluluk duygusu aşkına ağır basar ve Cavide'yi çok sevdiği halde aradan çekilir. Burada da gene duygu-akıl ikilemiyle yüz yüze geliriz; Suat Derviş'in romanlarında aşk için çılgınlıklar yapanlar, kadınlardır. Selim Paşa'nın ondan vazgeçmesi, Cavide için son hayal kırıklığıdır: "Hiçbiri" der, "hiçbiri beni sevmedi. Ne annem, ne babam, ne de sevdiğim adam." Ve, Avrupa'ya, babasının yanına doğru yola çıkar.

Fosforlu Cevriye gibileriyse, aşk için ölüme giderler, yıldızlara kavuşurmuş gibi...

Yıldızları Gönlünce Seyretme Hakkını Savunan Bir Kadın: Cevriye

Fosforlu Cevriye'de[19] Suat Derviş, bir marjinali; köprüaltı çocuğu ve sokak kızı Cevriye'yi, romanının başkişisi yapar ve marjinallik konumunu romantize ederek yüceltir. Fosforlu'nun –ki, elbette, yazarın geleneksel tercihiyle esmerdir– siyah gözlerinde yıldızlar, saçlarında yakamozlar parıldar. Çünkü Cevriye, yaşamının bütün sefilliğine karşın, toplumun anlamsız sınırlamalarının dışında özgürdür; insanları, yaşadığı kenti ve kendisini sever, ama en çok da denizi ve

19. Suat Derviş, *Fosforlu Cevriye*, May Yayınları, İstanbul, 1968.

yıldızlı gökyüzünü... " Deniz, sanki onun babasının bahçesindeki hususi havuz ve gökyüzü, yatak odasının tavanı idi." (s. 141)

Cevriye, İstanbul'un izbe sokaklarının, yangın yerlerinin, mezarlıklarının, surlarının, harap tekfur saraylarının ve bostanlarının en cazip kızıdır ve güzelliğinin yanı sıra, kendine özgü bir ahlakı vardır. Suat Derviş, bu romanında kendi hümanizma anlayışını ve insanlığa ilişkin, doğayı da içeren ütopyasını sergiler: Cevriye, sanki annesiz, mantar gibi bitmiş, belki de bir yıldızdan düşmüştür. "En çok bunu hayal eder Cevriye, bir yıldızdan düşmüş olmayı." O yüzden de gönlünce seyretmek ister yıldızları. Burada, doğayla uyum özlemi kadar, soy ve sınıf farklılığının ortadan kalkması özlemini de izleyebiliriz. Fosforlu, sevmesini, hem de çok sevmesini bilir, hiç esirgemeden önüne gelene dağıtır bu sevgiyi, ve aşk için gözünü kırpmadan ölüme gider – ama özgürlüğünden vazgeçmez!

Cevriye, bir özgürlük ve sevda simgesidir; daha güzel bir toplumun, daha iyi insanların simgesi... Ne var ki, bu toplumda Cevriye gibilerinin varlığı gelecek için bir umut tohumu olsa bile, bugün için yazgıları, ancak ölüm olabilir. Yoksa, varolan düzenin çarkları içinde öğütülüp sıradanlaşmaktan kurtulamazlar. Suat Derviş'in gönlü, Fosforlu'nun sıradanlaşmasına dayanamaz, o yüzden de onun için ölümü seçer.

Cevriye, hem çok sıcak ve inanılmayacak kadar hoş bir karakterdir, ama aynı zamanda inandırıcıdır. Kitabın büyüsü de buradadır zaten. Yeryüzü cennetinin, ütopyanın –insanların doğayla ve birbirleriyle sevgi dolu uyumunun– çok uzakta olduğu halde, bir yandan da yanıbaşımızda olduğunu, olabileceğini duyurur bize. Suat Derviş'in kendisi unutulsa/unutturulsa bile, Fosforlu Cevriye'nin hep hatırlanmasının nedeni de belki budur.

Bu bağlamda, Suat Derviş'in *Fosforlu Cevriye*'de, toplumsal marjinalliğin, "kıyı"da olmanın daha özgür bir yaşam olanağını içinde barındırdığı, ama verili dünyada bunun aynı zamanda epey umarsız bir düş olduğu mesajını verdiğini düşünebiliriz. Böyle bir mesajı bu denli etkileyici bir biçimde verebilmek ise, yazarın kendisinin de "kıyı"da durmasıyla yakından bağlantılıdır. İki söylem arasında durup, ikisinin de dayattığı kalıplara direnen bir yazar için, "dışarıda" olmak, Fosforlu Cevriye'nin de tanıklık ettiği gibi, gerçekten bir olanağa dönüşmüştür.

Suat Derviş'in gerek kişiliği gerekse yazarlığıyla, edebiyat tarihimiz ve sosyalist geleneğimiz kadar, kadınların tarihi açısından da önemli olduğunu düşünüyorum. Ama en sevdiğim yanı, kadınların yıldızları gönüllerince seyretme haklarını sonuna dek savunması ve bu hakkı Cevriye'nin kişiliğinde somutlaştırması. Üstelik Cevriye bu hakkı, bencilce "alarak" değil, alabildiğine vererek, her şeyini paylaşarak "kullanır". Ne yazık ki, Fosforlu gibiler için bu dünyada "mutlu son" yoktur, ya da ancak "başka" bir düzlemde vardır: Cevriye, sevdiği

adama yardım etmek uğruna ölüme gider, çok sevdiği denizle birleşerek... Ve o anda, denize bir yıldız düşer; Cevriye'nin yıldızıdır bu. Deniz, yıldız, kadın ve aşk birbirine karışır. Doğayla insanın anatanrıça kültünde ifadesini bulan o uyumlu birliği düşünün geleceğe aktarılması mıdır bu?

Cevriye, sahiden bir yıldızdan düşmüş gibi, yeniden yıldız olup gider. Ama türküsü dillerde dolaşmaya devam eder:

Denizin üstünde motor gürültüleri. Canavar düdüklerinin sesi ve insan haykırışları birbirine karışırken denize demir atmış bir takanın üstünde tek başına oturan bir gemici, tepelerin ardından birdenbire yükselmiş olan kıpkırmızı aya bakıyor, cura çalıyor ve bir zamanlar dilden dile dolaşmış olan bir türkü okuyordu. Bu türkü, karakoldaki aynalarda kendini seyreden, kollarında damga olan, gözlerinden kara sevdası okunan fosforlu bir güzeli anlatıyordu. Karanlık bir gecede gökten düşüp parçalanan bir yıldız gibi, sular üstünde fosforlu bir iz bırakarak kaybolmuş Fosforlu Cevriye'yi...

Denizlerin kumuyum
Balıkların puluyum
Aç koynunu Cevriye
Ben de Allah kuluyum

—

METİS POLİSİYE

Brigitte Aubert

Doktor March'ın Dört Oğlu

Çeviren: Esin Talu Çelikkan

Günlük tutan bir katil. Bu günlüğü tesadüfen keşfeden bir hizmetçi. Ne yapsın? Günlüğün sahibi, yanında çalıştığı itibarlı ailenin on sekiz yaşındaki dördüzlerinden biri, kendisi ise hapisten yeni çıkmış, hırsızlıktan arandığı için takma adla çalışan, basit bir kız. Polise mi haber versin, kaçıp gitsin mi, dördüzlerden hangisinin katil olduğunu bulmaya mı çalışsın, olanlara göz mü yumsun?

Katilin ve Jeanie'nin günlükleri şeklinde gelişir öykü. Cinayetler birbirini izlerken Jeanie katilin günlüğünü okumayı sürdürür. Ta ki bir gün katil, onun her şeyi bildiğini anlayana kadar...

1956 doğumlu Fransız yazar Brigitte Aubert'in seri cinayet yönünden sıkıntı çekmeyen bir ülke olan ABD'de geçirdiği öykü, temposu hiç düşmeyen uğursuz bir oyunda, gerilimi her an ayakta tutan karşılıklı hamlelerle, türün meraklısı okuru, "Merak kediyi öldürür" deyimini doğrulamaya çağırıyor.

metis

Metis Yayınları, İpek Sokak No.9, 80060 Beyoğlu, İstanbul, Tel. 212 2454696, Fax: 212 2454519

İNSANSEVERİN ŞUPHELİ MASUMİYETİ ÜZERİNE PSİKANALİTİK BİR OKUMA

Bella Habip

Freud'un psikanaliz kuramının biz pratisyenlere –Psikanalizi Freud'un öğretisine göre uygulayanlara– kazandırdığı temel bir bilgi şu önermeyle ifade edilebilir: her *gördüğüne ve duyduğuna inanma; ama, aynı zamanda her görüp duyduğunu hiç unutmamacasına kaydet; hakikat senin önyargılarının, çocukluk senaryolarının yani yansıtmalarının, bilim diye sarılıp ezbere öğrendiklerinin içinde değil, duyup, gördüklerinin yalınlığındadır; yeter ki onları öylece, oldukları gibi – gördüğün, işittiğin gibi– kabul et.*

Bu önermemde vurgulamak istediğim, psikanalizin uygulamada, genel kanının aksine, anlamarayış çabasını, kendi kuramından çok, *analizan*ının[1] (psikanaliz deneyiminde konuşan kişi) kullandığı sözcüklere dayanarak gerçekleştirmesidir. Psikanalist analizan'ı-nın ona anlatmak istediği, *bilinçli* hikâyesinden çok, onu anlatırken kullandığı kelimelerde, kimi detaylarda, konuşma biçiminde, yani, düşüncelerini, denetimin olmadığı yerlerde gezdirir: Freud bu tür dinleme biçimiyle *iki bilinçdışının birbirleriyle iletişime girmesinin* sağlandığını söyler ve, psikanalistin dikkatinin *dalgalı* olmasını salık verir. Lacan'ın da, *imleyenin üstünlüğü*nü ön planda tuttuğu *Freud'a dönüş* davasında vurguladığı budur: konuşanın tüm bedeninin seferber olduğu bu bilgi aktarımında, *sözcüklerin kendileri*, o sözcüklerin nereye götürdüklerinden daha önemlidir. Analizan kimi zaman "ama ben öyle demek istememiştim" der, ama iş işten geçmiştir, zira "demek istediği" şeyi telaffuz etmiştir. İstem dışı dökülen bu kelimelerle artık yolculuk başlar.

Bir psikanalitik okumanın nasıl mümkün olabileceğiyle ilgili bu girişi yapmamın amacı, bu makalede çözümlemeye çalışacağım *İnsanseverin Şüpheli Ma-*

1. Analizan terimi Fransızca'dan doğrudan alınmış olup, psikanaliz sürecindeki kişinin etkin konumuna işaret eder; Türkçe'deki tam karşılığı "analiz eden"dir. Bu terim "hasta" veya "danışan" terimlerinin çağrıştırdıkları tıb, rehberlik gibi çerçevelerin dışında bir alana işaret etmek için kullanılmaktadır. Vurgulanan, psikanaliz sürecinde analizanın etkin oluşudur: Oysa "hasta" edilgen bir biçimde "hekim"den, hekimin uygun gördüğü bir tedavi bekler; "danışman" da kendi sorularına bir ötekinin cevap vermesini bekler: "Danışman" bu beklentiyi sorgulamadan (çözümlemeden) elindeki verilerle cevaplar bulmaya çalışır.

sumiyeti nin psikanalitik bir bakış açısı ve dinleme biçimiyle ele alınışındandır. Gerek gündelik hayattan, gerek psikanaliz uygulamalarından vereceğim örneklerdeki kişiler –misyoner, politikacı, militan, eğitimci, kahrolan anne– sevgi, hayranlık duyguları uyandırabildikleri gibi, bu duyguların yanında, arka planda, yarı suçlu, tarif etmekte sık sık zorlandığımız, sıkıntı hatta hiddet veren duygulara da sebebiyet verirler. Kanımca bu duyguların sebebi insanseverin gizli sadist eğilimlerinin bilinçdışı bir yolla bir öteki bilinçdışı tarafından, yani gayri meşru bir kanaldan algılanması ve tanınmasıdır. Bu sadist eğilimler, insanseverin meşru ve humanist misyonunun ardına gizlenir.

Bu düşüncelerin çıkış noktası, trafikte, kırmızı ışıkta beklerken, dilenci bir kadının aniden yoluma çıkarak "Allah seni kazadan beladan korusun, şu fakire bir sadaka," demesiyle içimde duyduğum, tarifi zor, hiddetle karışık panik duygusuydu. O an ve bu anı izleyen saniyelerde, yine sebebini bilmediğim bir biçimde ağzımdan şu kelimeler dökülüverdi: "Başıma kaza maza gelmeyecek"; ağzımdan dökülen kelimelere olan şaşkınlığım, içimdeki hiddeti yatıştıramadı ve akabinde, düşüncelerimde şimşek hızıyla şöyle bir tümce geçti: "Sanki sen beni koruyacaksın." Dilenci kadının şaşkın ve epeyce rahatsız olmuş bakışları karşısında tekrar gerçekliğe dönüp düşüncelerimi topladığımda artık kendi kendime soru sorabilecek durumdaydım: yaşadığım bu sıradışı olayın anlamı neydi? Neden bu hiddet ve panik, alt tarafı her gün yaşayabileceğim gündelik bir olay neden beni bu kadar derinden sarsmıştı? Ayrıca kadın(cağız)ın, bana karşı sarf ettiği o sihirli cümleden başka herhangi bir tecavüzkâr tutumu da olmamıştı.

Ama *Herşeyin Başı Söz* değil mi? Kimi sözler işte böyle insanı canevinden avlar, içine işler. Kendi kendime sorduğum bu sorulara cevap arama çabası içinde, ilk çağrışımlarım ağzımdan hiddetle dökülen "Başıma kaza maza gelmeyecek" tümcesi üzerinde yoğunlaştı. Bu tümceyi sarf ederken sanki dilenci kadının *görünürde* bana kazasız ve belasız günler *temennisini*, bilinçdışım bir tehdit gibi algılamıştı: Dilenci kadına sadaka vermeliydim ki kazasız belasız yoluma devam edebileyim; hatta eğretilemeyi biraz zorlarsam, dilenci kadın kaderime haraç kesen bir mafya üyesini andırıyordu diyebilirim. Bu paranoid algılayış biçiminin üzerinde yoğunlaştığım zaman o kadar da haksız olmadığımı düşündüm. Kadın(cağız) benden sadece sadaka istemekle yetinebilir, kaderime burnunu sokmayabilirdi: Kazadan ve beladan söz etmek sadece onun fikriydi, her ne kadar bunların olmaması için duacı gibi görünüyor ise de, yine de işin içinde bir tuhaflık vardı: Kötü şeylerin olmaması için durup dururken dua etmek ve duacı olmakla dilenci kadın acaba ne demek istiyordu? Birden çağrışımlarım araba kaskolarının ve gittikçe çoğalan sağlık ve yaşam sigortalarının sloganlarına gitti: "İş işten geçmeden" veya "Yarın çok geç olabilir" cinsinden. Bir diğer çağrışımım da sigortacılık mesleğinin bir özelliği üzerine oldu: Sigorta şirketinin bir kişi veya kuruluşla taahhüt altına girip primleri elde ettikten sonra yapa-

bileceği bir tek şey kalır: kazanın olmamasını temenni etmek veya dua etmek. Dilenci kadınla bu ortak özelliği taşıyan sigorta şirketlerinin bir diğer özellikleri de tahmin edilebileceği gibi, sağladıkları hizmeti gerekli kılan malum temennilerdir. Bir su baskını veya zelzele, yeni bir müşteri potansiyeli kazandıracağı gibi, eski müşterilerin de devamlılığını sağlar.

Bir diğer çağrışım silsilesiyse, anne-babası-nın ölmemesi için dua eden çocuklar ve geceyarısı çocuklarının nefes alıp almadığını her saat başı kontrol eden ebeveyn oldu. Ardından aklıma eşinden yeni ayrılmış bir dostumun sürekli –tabiri caizse beynimde boza pişirerek– evliliğin ne kadar sıkıcı bir yaşam biçimi olduğunu, dolayısıyla sürekli evlilik yaşamından bahsetmesinin (bu kadar sıkıcı olmuş olmasına rağmen) bendeki çağrışımı, bir zamanların ünlü reklam sloganı "Hiç aklımdan çıkmıyor ki" cümlesi oldu.

Temenni edilmeyen, düşüncelerden silinmek istenen bir şey ne hikmetse dile yapışıyor, davranışları kontrol altına alıyor. Birbirlerinin hayatından endişe duyan çocuk ve ebeveyn her ne kadar bu endişelerinde samimi gibi görünseler de aklımıza şöyle bir soru takılıyor: Durup dururken –hastalık, savaş, doğal afet gibi hayati tehlikeler olmaksızın– kişinin bir ötekinin ölümünü aklına getirmesi, sürekli ölmemesini temenni etmesi, olsa olsa gizli bir suçlu düşüncenin (ötekinin ölümünü arzulama) kılık değiştirip masum korkular biçiminde nihayet ortaya çıkabilmesi olabilir.

Tüm bu çağrışımların ışığında, bilinçdışımın mesajını çözümlediği dilenci kadının temennileri psikanalitik bir bakış açısı ve dinleme biçimiyle aydınlanıyor: Sadist ve saldırgan eğilimleri mağduriyetinin ardında sırıtıyor.

Dilenci kadının temennilerinin ötesinde, içimde tuhaflık duygusu yaratan –kendisini peygamber yerine konumlayan (madem ki o beni koruyacak)– biriyle karşılaşırken yaşadığım, yazımın başında da sözünü ettiğim, suçlulukla karışık hiddet duygusunun, bilinçdışımın beni bir tuzaktan haberdar etmesiyle ilgili olduğunu düşündürtüyor. Bu tuzakta, bana iyi temennilerde bulunarak bir şeyler *verir* gibi görünen dilenci kadın ancak bu şekilde benden bir şeyler *almak* (sadaka) istediğini gizleyebilirdi.

Misyoner, politikacı, militan, eğitimci ve kahrolan anne söylemlerinde de *verir* gibi görünürken, *almayı* hedefleyen ustalık psikanalizin ilgi alanına girer. Bu saydığım kişilerin ortak özelliklerinden bir diğeri de, birilerine bir şeyi yaptırırken *kendi arzularından değil* de bir gereklilik, ulaşılması gereken bir ideal uğruna yaptıklarını ileri sürmeleridir.

Misyoner sömürgelere kendi dilini, kültürünü, dünya görüşünü götürür ve yerel halka sevgiyi, erdemi hediye ediyormuşçasına bir tutum alır. "Ya sev ya terk et" deme saflığında bulunmaz, "bak ben sana neler getirdim, dile benden ne dilersen," der. "Kendi dilini unut, benim dilimle konuş, çünkü benim dilimde anlaşamama gibi bir sorunun olmaz," der ve yörede konuşulan dillere "bar-

bar dili", "fakir dil" gibi sıfatları yakıştırır. Misyonerin amacı, yerel halkın üyelerinin aralarında konuşulan, gizli ve büyük olasılıkla muhalif söylemin kendi diline çevrilmesini sağlamak, dolayısıyla denetim alanını genişletmektir. Egemen bir konuma *iyilikle* ulaşan usta misyoner muhtemel bir direnmeyi de bertaraf etmiş olur. *İyilik temenni eden iyi bir insana nasıl başkaldırılır ki?*

Çocuğu için kahrolan annenin söyleminde "*senin iyiliğin için*" sözleri epey tanıdıktır. Bazı anneler ise kısa yoldan "*benim hatırım için*" derler. Kahrolan anne, çocuğuna "senin için babandan ayrılmadım," veya "senin için saçımı süpürge ettim," der. Çocuğunun yolu bir psikanaliste düştüğü zaman, yani yaptığı bütün bu *iyilikler* mutlu bir sonuç vermediği zaman, psikanaliste "beni çok üzüyor," diyerek, yavaş yavaş iyilik maskesini sıyırır. Bir ikinci görüşmede "beni kızdırıyor," derken daha samimidir. Artık kendi yerinden konuşmaya başlayınca da (üzgün olan benim), hikâyesini yeniden gözden geçirmek, dolayısıyla, kendi hikâyesini, çocuğunun hikâyesinden ayrıştırarak, yeniden yazma (madem ki o artık bir özne) fırsatını elde eder. Bu hikâye, birisinin iyiliği üzerinden geçmeden yazılacağı için, hakiki olmama gibi bir olasılığı içermez.

Eğitimci ise yine egemen bir konumdan (O biliyor) hareketle, çocuğa, hatta onun ebeveynine de bildiklerini öğretirken, söz konusu konumundan ötürü, zamanla, öğretmekten, öğrenmeyi unutur (O zaten her şeyi biliyordur): En sıkıcı ve renksiz olanlar da onlardır.

Öğrenmenin sürekliliğini (öğrenecek hep bir şey daha var), insan gelişiminin "yarıda kalmışlığını" yadsıyan, ideal, mükemmel ve tamamlanmış "normal" bir erişkin yanılsamasını canlı tutmaya çalışan bu "bilen" eğitimcinin tutumu, çocukların öğretmencilik oyunlarını ammsatır. Çocuk, "bir gün gelecek, ben de büyükler gibi HER istediğimi yapacağım, HER şeyi bileceğim" diye düşünmez mi? Ebeveyninde varsaydığı Tanrısal, kadir-i mutlak güç ve iktidarı, büyüyünce ele geçireceğini düşleyen çocuk, iğdiş olmadan, fallik hayallerini gerçekleştirme peşindedir. Oyunlarındaki öğretmen, elinde cetveliyle mutlak itaat ister. Bilgi aktarımı ise ikinci planda kalır. Analitik jargonda ifade edildiği gibi, Oidipus karmaşasını inkâr edip, fallusun büyüsüne kapılan çocuk, iğdiş olmadan serpilip büyüyünce de, sürekli birilerine bir şey öğretmek arzusuyla yanıp tutuşur.

Politikacı ve militan bir madalyonun iki yüzü gibidirler: Her ikisi de kendi düzenlerini kurmak isterler; bu arada bu düzenin birilerinin de hoşuna gitmesi (yine iyilik) onların menfaati icabıdır.

Politikacı "bütün bu yaptıklarım kendim içinse namertim" demez mi? Sürekli "benim için değil" *inkârını* (*dénégation*) yineleyerek saklı niyetini açığa vuran politikacı "zannetmeyin ki kendimi düşünüyorum" derken "öyle yanlış şeyler düşünmeyin, tam tersini düşünün," "benim düşünmek istemediğimi siz de düşünmeyin," demez mi?

Militan, iktidardan uzak veya uzaklaştırılmış konumu gereği, politikacıdan farklı gibi görünse de, söyleminde özne yerini ustaca gözlemeyi başarır. Doğruları, gereklilikleri, yapılması gerekenleri, benim, senin, onun ne yapması gerektiğini anlatırken, "ben böyle istiyorum," demez, "böyle gerekir," der. Misyonerden farkı, daha ateşli ve tutkulu mizacıdır. Bu baştan çıkarıcı özelliği de hayranlık uyandırır.

Düşüncelerim ister istemez Nietzsche'nin sözünü ettiği, "*Kendi omuzlarına tırmanan*" kişinin erdemine gidiyor. Birilerine bir şey öğretmeden, birilerinin *iyiliği* üzerinden geçmeden, kalabalıklara gereksinim duymadan dünya kurabilenlere... Bilinçdışım yine beni uyarıyor, acaba kurduğum bu hayal de yeni bir tuzak mı; bu sefer, kendi kendime kurduğum?..

—

Metis Yayınlan'nda yeni bir dizi

ÖTEKİNİ DİNLEMEK

1997 yayın sezonunda "Ötekini Dinlemek" adıyla yeni bir diziye başlıyoruz. Dizinin genel yayın yönetmenliğini Dr. Saffet Murat Tura yapıyor. Psikanaliz ve psikiyatri kitaplarına yer verilen dizinin, yaklaşık 50 kitaplık kapsayıcı bir kütüphane oluşturmasını amaçladık. Freud'dan Mahler'e, Winnicott'tan Kemberg'e geniş bir yelpazeyi içerecek olan kitaplarda, yapıtın gerek yazarın dünyasında, gerekse psikiyatri alanındaki yerini ve önemini belirten iki önsöz bulunacak. İşte dizide yer vereceğimiz ilk kitaplar:

Sigmund Freud'dan
• **Bir Paranoya Olgusunun Otobiyografik Anlatımı Üzerine**
• **Psikanalitik Notlar** *(Schreber Vakası)* • **Narsisism Üzerine** • **Haz İlkesinin Ötesinde**
• **Ego ve İd** • **Uygarlığın Huzursuzluğu**

Otto Kemberg'den
• **Sapıklıklarda ve Kişilik Bozukluklarında Saldırganlık**
• **Sınırda Durumlar ve Patolojik Narsisism**

Heinz Kohut'tan
• **Benliğin Çözümlenmesi** • **Benliğin Yeniden Yapılanması**

D. W. Winnicott'tan **Oyun ve Gerçeklik**

Anna Freud'dan **Çocuklukta Normallik ve Patoloji**

Edith Jacobson'dan **Benlik ve Nesne Dünyası**

metis

Metis Yayınları, İpek Sokak No.9, 80060 Beyoğlu, İstanbul, Tel. 212 2454696, Fax: 212 2454519

PSİKANALİZİN SON DÖNEMİNDE İKİ KITADAN İKİ BÜYÜK KUTUP: KOHUT VE LACAN

Erol Göka

Psikiyatriye pozitivist yaklaşımı aşacak bir tarzda, varoluşu esas alan bir anlayışın günümüzdeki çağdaş biçimi, dil ve anlam, bir başka deyişle yorum ve eşduyum (*empathy*) sorunlarını kapsayıcı bir nitelik taşımalıdır.

Psikanalitik yaklaşımın psikiyatrideki egemenliğini kaybetmeye başladığı 1960'lı yıllar, aynı zamanda klasik psikanalizin içinde önceki ayrılıklardan çok farklı bir biçimde yeni ve temel bir ayrımın başgösterdiği yıllardır; hatta denilebilir ki, Freud'un mirasının birbirinden böylesine farklı noktalara götürüldüğü bir başka iki örnek daha bulmak imkânsızdır. Bu ayrım, aynı zamanda iki farklı coğrafyada ortaya çıkmasıyla da ilginçti: ABD'de Heinz Kohut'un geliştirmiş olduğu, psikanalizi ilişki ve eşduyum üzerine temellendirmeye çalışan "kendilik psikolojisi" (*self psychology*) ve Kıta Avrupası'nda, uygulamada pek etkinlik kazanamasa da, düşünce dünyasını kasıp kavuran, psikanalizi yapısal dilbilimin ilkelerine göre yeniden kurgulamaya girişen Jacques Lacan'ın psikanalizi...

Bu iki paragrafta yaptığımız saptamalardan üretilebilecek önemli bir sonuç, "klasik psikanalizin başlıbaşına insan varoluşunu kapsayacak yeterlikte bir beşeri bilim olma hüviyeti kazanabilmesi için, bütün ileri sürdüklerinin yanısıra, insanın temel varoluşsal nitelikleri olan dil ve anlama konularına da ayrıntılı bir ilgi göstermesi gerekiyordu" önermesidir. Klasik psikanaliz ve onun ilk dönem ardılları, böyle kapsayıcı ve yeterli bir beşeri bilim kuramadıklarından ötürü, varoluşçu felsefe, psikiyatri üstünde, o ne olduğu belirsiz ama belirgin etkisini sağlayabildi; yine biyolojik varoluşun ihmali, biyolojik psikiyatrinin yeni bir paradigma olarak yükselmesine yol açtı.

Bugünden baktığımızda, klasik psikanalizin yapamadığı misyonların, iki farklı kıtada iki büyük düşünür-klinisyen tarafından birbirinden habersiz bir işbölümü içinde yerine getirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Doğal olarak herbiri, insan varoluşunun farklı bakış açılarından yeni bir okumasını gerçekleştirdikleri için, tek başlarına ele alındıklarında, eksik kaldılar ve bu eksiklikleri nedeniyle şiddetle eleştirildiler. Örneğin Kohut'un kendilik psikolojisini insan varoluşunun temel niteliklerini anlamadığı gerekçesiyle acımasız bir eleştiriye tabi tutuldu (Sass, 1988: 222-272); daha önce Paul Ricoeur'un *Freud ve*

Felsefe si ile ilgili bir çalışmada (Göka, 1996) ele aldığımız gibi, Lacan'ın psikanalizi saf bir hermenötiğe indirgediği şeklinde eleştiriler yapıldı.

Biz ise, bu yazıda, psikanalizin son döneminde nedense iki farklı kıtada ortaya çıkan bu iki devinin birbirine neredeyse tamamen karşıt gibi duran bakışları arasında, farklılık noktalarının gerçekte neler olduğu sorgulayacak, görünüşte uzlaşmazmış gibi duran bu farklılıkların, aslında su dibinde kalmış tamamlayıcı bir nitelik taşıyor olabilmeleri ihtimali üzerinde duracağız. Eğer bu ihtimalin geçerliliğini gösterebilirsek, bu sayede, bir beşeri bilim olarak psikiyatrinin yaşadığı krizin, insan varoluşuna değişik noktalardan bakılarak elde edilen bilgilerin birbirlerini dışlayarak ve yalnızca kendisinin evrensel doğrunun temsilcisi olduğunu savunarak değil, birbirlerini kabul ederek ve farklı yerlerden bakılmasından dolayı beşeri bilimlerdeki bilginin doğası gereği evrensel değil yöresel (*regional*) olacağını benimseyerek aşılabileceği şeklindeki Ricoeur'dan alınmış tezimize bir katkı sağlayabileceğiz. Zira tıpkı Habermas ve Gadamer gibi (Ricoeur, 1990), Kohut ve Lacan'ın uzlaşmazmış gibi duran fikirlerinin aynı beşeri varlığa farklı yerlerden bakılmasından dolayı, aslında ortak bir bakış nesneleri yani tematik birlikleri bulunduğunu ve pek doğal olarak uzlaşabileceklerini gösterebileceğimizi sanıyoruz.

Gerçekten de etkilerinin tarihsel gelişim seyirlerine bakıldığında, bu iki klinisyen-düşünürün fikirleri arasındaki etkileşim olasılığı üzerinde neden şimdiye kadar fazlaca durulmadığı anlaşılabilir. Zira ABD'de Kohut'un fikirleri, psikanaliz çevreleri dışında bir etki yaratamazken, Lacan, Avrupa entellektüel çevrelerini müthiş ölçüde etkiledi. Lacan'ın fikirlerinin ABD'ye taşınması ancak yapısalcılık sonrası Avrupa düşüncesinin yeni kıtaya aktarılmasıyla birlikte oldu (Marta, 1990). ABD'de Lacan, önce entellektüel çevrelerde, daha sonra psikanaliz çevrelerinde kendini hissettirmeye başladı. Uzunca bir süre bu ikisi arasındaki uzlaşma ve etkileşim olasılığı farkedilmeden kaldı. Ne var ki son zamanlarda bazı klinisyen-düşünürler, kendilik psikolojisinin eşduyum anlayışıyla, söz hakkındaki Lacancı söylem arasında pekâlâ önemli ve verimli etkileşim alanları olabileceğini söylemeye başladılar. Bunlardan Müller (1989), hem Kohut'un hem Lacan'ın ego'yu hakikat ve gerçeklik ölçütü olarak görmeye karşı çıktıklarını; yine her ikisinin de bütünlüğün bozulmasının (*disintegration*) yarattığı bunaltıdan söz ettiklerini ileri sürüyordu. Müller'e göre Kohut ve Lacan arasında ayrıca, "ayna fenomeni"ni öznel yaşantıyı biçimlendiren özdeşim süreçlerinin en başına yerleştirmek konusunda tam bir ortak tutum bulunmaktaydı; yine her ikisi de "hastanın direnci" kavramına karşı çıkıyorlar, onun yerine "klinik kavrayış"ın önemini vurguluyorlardı. Müller'den sonra Paul Hamburg (1991), Kohut-Lacan etkileşimi konusunda, bu makalede sıkça yararlanacağımız önemli bir çalışma ortaya koydu.

Şimdi sırasıyla Kohut ve Lacan'ın temel düşüncelerini ele aldıktan sonra,

bu iki teorisyenin düşünceleri arasındaki etkileşim noktalarını, daha doğrusu tematik birliği gösterebilmek için, onların düşüncelerini "ayna işlevi" ve "yorum" başlıkları altında biraz daha ayrıntılandırmaya çalışacağız.

KOHUT'UN KENDİLİK PSİKOLOJİSİ

Kendilik psikolojisinin kurucusu Heinz Kohut (1913-1981), yaptığı işi, "yeni gelişen bir bilimsel bilgi alanı" olarak tanımlar (Kohut & Wolf, 1978). Kendilik psikolojisi, asıl olarak *borderline* ve *narsisistik* denilen hastaların psikanalitik ortamdaki tedavileri sırasındaki narsisistik gereksinimlerinin ve bunları hastaların tedavilerinde kullanabilme olasılığının farkedilmesiyle ortaya çıkmıştır.

Kohut'a göre, narsisistik aktarımlar (*transferance*): i- Ayna aktarımı (her çocuğun kendisini kabullenen ve onaylayan bir kaynak olarak bir ebeveyne gereksinimi vardır. Bu kabullenilme ve onaylanma, bir ebeveyn tarafından aynalanma gereksinimi, yetersiz ve hatalı olarak karşılanmış hastalar, tedavi ortamında, bu gereksinimlerini terapiste aktarırlar), ii- idealleştiren aktarım (çocukluktaki idealleştirilmiş güç ve sükûnet kaynağı olan ebeveyn ile birleşme ve kaynaşma gereksiniminin tedavi ortamında aynen ama bu kez terapiste yönelik olarak ortaya çıkması) olarak ikiye ayrılırlar.

Kohut, bu psikanaliz pratiğinden geliştirdiği aktarım teorisine karşılık gelecek şekilde bir de "kendiliknesneleri" (*selfobject*) kavramından sözeder. Ona göre, kendimizin bir parçası olarak yaşantıladığımız, iki türlü kendiliknesnesi vardır: İlki ayna aktarımına karşılık gelecek şekilde, çocuğun doğuştan gelen güç, büyüklük ve mükemmellik hislerine yanıt verir ve bu hisleri onaylarken; diğer kendiliknesnesi, çocuğun tümgüçlülük (*omnipotence*), yanılmazlık ve sükûnet imgesi olarak hizmet eder ve idealleştirme aktarımına karşılık gelir. Her insan, çocukluğu boyunca, bir arada yaşadığı kimselerle (ebeveynlerle) olan yaşantıları sırasında kendilik'inin ayrılmaz bir parçası olarak bu kendiliknesnelerini oluşturur. Bir başka söyleyişle, kendilik'imizin bir parçası haline getirdiğimiz kimseler, aslında bizim kendiliknesnelerimizdir.

Çocuk ve kendiliknesneleri arasındaki etkileşimler sonucunda ortaya çıkan bir kendilik'in üç temel bileşeni vardır: i- Güç ve başarı için temel çabalar sonucunda ortaya çıkan bir kutup, ii- temel idealleştirilmiş amaçları barındıran diğer kutup, iii- yukarıdaki iki kutup arasındaki gerilim sayesinde etkinlik kazanan, temel yetenek ve becerilerin bulunduğu ara alan...

Çocuk ve kendiliknesneleri arasındaki hatalı etkileşimler, yukarıdaki üç bileşeni bir biçimde hasara uğramış bir kendilik oluşumuna yol açar. Eğer hasarlı bir kendilik'e sahip olan bir hasta, psikanalize alınırsa, terapiste düşen temel görev, çocukluk boyunca kendilik nesneleriyle hatalı biçimde sürmüş olan etkileşim nedeniyle karşılanamadan kalmış olan gereksinimleri karşılayabilmektir.

Zaten çok doğal olarak hastanın bu gereksinimleri tedavi sırasında kendilerini aktarımlar şeklinde ortaya çıkaracaklardır. Terapist, bu aktarımları yorumlamak yerine, hastanın gereksinimlerini karşılayabilme fırsatları diye düşünmelidir.

Kendilik, kalıtsal ve çevresel etkenler arasındaki etkileşime bağlı olarak belirginleştikten sonra, kendine özgü davranış programını gerçekleştirme hedefine yönelir. Bu program, hırs, amaçlar, yetenek ve beceri bileşenlerinin oluşturduğu özgül içsel örüntü ve bu bileşenler arasında ortaya çıkan gerilimler tarafından belirlenir.

Kohut'a göre başlangıçta kendilik'in ne zaman edinildiğini belirlemek neredeyse imkânsızdır ama yeni doğan bir bebeğin nasıl fizyolojik uyumu için belirli bir ortama gereksinimi varsa, psikolojik yaşamı için de duyarlı-eşduyumsal kendiliknesnelerinin bulunduğu bir psikolojik ortama da gereksinimi olduğunu kabul etmek gerekir. Her çocuğun kendine özgü kendiliknesnesi ortamında, Kohut'un "değiştirici içselleştirme" (*transmuting internalisation*) adını verdiği bir süreçte, öncelikle çocuğun kendi "çekirdek kendilik"i ortaya çıkar. Ama eğer yeterli bir kendiliknesnesi ortamı sağlanamamamışsa, çekirdek kendilik'in ortaya çıkmasına imkân yoktur. Yeterli kendiliknesnesi ortamı demek, çocuğun aynalama ve idealleştirme gereksinimlerini yeterince karşılayabilen ebeveyn tutumlarını içeren bir ortam demektir. Elbette en uygun durumda bile çocuğun tüm gereksinimleri karşılanamaz ve bazan bu anlamda kendiliknesnelerinin başarısız olduğu, çocuğun ise, hayal kırıklığına uğradığı görülür. Ama işte, ne kadar güç yaşantılar olsa da, bu başarısızlıklar ve hayal kırıklıkları-dır ki, zaman içinde çocuğun kendilik'inin kendiliknesnelerinin yerini almasına, deneyim kazanarak gelişmesine fırsat verir. Belirtilmesi gereken bir nokta da, başlangıçta kendiliknesneleriyle ve işlevleriyle zaman zaman ve geçici özdeşimler yapmış olmasyna rağmen, çocukla kendiliknesneleri arasındaki yeterli bir etkileşimin sonucunda, kendiliknesnelerinin kopyası olmayan yepyeni bir kendilik'in ortaya çıkacak olmasıdır. Kohut, tüm bu süreci organizmanın kendi proteinini yapmak için, dışardan alınan bir proteini kullanmasına benzetir; sindirilen materyal, parçalanır, bölünür ve yeniden düzenlenir.

Kendilik'in yapı olarak kuruluşunun başlangıcında, başta anne olmak üzere, ebeveynlerin çocuklarıyla ilgili, geleceğe yönelik özel umutları, beklentileri, hayalleri asıl yeri tutar. Diyebiliriz ki, kendilik, bebeğin doğuştan getirdiği yapısal, biyolojik donanımı ile kendiliknesnelerinin bu donanımın gereksinimlerini karşılama ve bu donanımdan beklentide bulunma biçimlerinin arasındaki alışverişin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Kendiliknesneleri tarafından verilen seçici yanıtlarla, çocuğun bazı potansiyellerinin gelişimi yüreklendirilirken, kimi potansiyellerin gelişimine de engel olunur. Bu seçici sürecin sonunda, yukarıda sözünü ettiğimiz "çekirdek kendilik" büyük olasılıkla ilk altı aydan sonra kendini belli etmeye başlar.

Şu halde Kohut'a göre, çocuğun gelişmekte olan kendilik'i için uygun ve sağlıklı bir ortamın esasını, çocuğun değişen gereksinimleri ile uyum içinde olabilecek, olgun ve tutarlı bir ebeveyn kendilik'i oluşturmaktadır. Fakat bazı ebeveynler, çocuğun gereksinimleri karşısında yeterince duyarlı değillerdir; bunun yerine kendilerinin sağlıksız gelişmiş "kendilik"lerinin gereksinimlerine uyan yanıtlar verirler ve yeni kendilik patolojilerine zemin hazırlarlar.

Kendilik bozuklukları, birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılırlar. İkincil bozukluklar, yaşamın değişikliklerine karşı, hasar görmemiş bir kendilik'in verdiği, görece sağlıksız tepkiler olarak tanımlanabilir. "Aslında hasar görmemiş, sağlam bir kendilik'in yaşamın zafer ve yenilgileri, başarı ve başarısızlıkları karşısında, kendilik saygımızda oluşacak salınımlara tahammül edebilmesi beklenir," diyen Kohut, ikincil bozukluklar içinde, kendilik'in fiziksel hastalıklara ve yapısal nörotik durumlara verdiği tepkileri sayar.

Kohut, birincil kendilik bozukluklarını ise, kendilik'in görmüş olduğu hasarın doğasına ve şidddetine göre çeşitli alt-gruplara ayrırır: Örneğin, eğer kendilik'in çok uzamış veya süreklilik kazanmış ciddi bir hasarı söz konusuysa, üstelik hiçbir savunucu yapı bu açığı kapayamamışsa, çekirdek kendilik'in bütünlüğü bir türlü sağlanamıyorsa, ortaya çıkan yaşantısal ve davranışsal sonuç, psikozdur. Kimi zaman kendilik bütünlüğü kısmen sağlandığı halde, birey, kalıtsal-organik etkenlerin de etkisiyle, bir türlü kendisini ifade edebilecek bir yanıt bulamaz, "boşluk depresyonu" diyebileceğimiz bir tablo ortaya çıkar. Yine gereken dönemde, idealleştirilmiş bir erişkinin sükûneti yeterince paylaşılamadıysa, kalıtsal-organik etkenlerin de devreye girmesiyle, gerçekten uzak, kendine dair abartılı bir onay (mani) veya artmış bir kendilik reddi veya suçlaması (suçluluk depresyonu) ortaya çıkar. Bunlardan ayrı olarak, çekirdek kendilik dağınık kaldığı halde, psikozların aksine, bu eksikliğin yaşantısal ve davranışsal sonuçları, birtakım savunmalarla kapatılabilmişse, –ki böyle durumlar, daha çok kendilik nesnesi konumundaki ebeveynin kendi eksiklik ve parçalanma korkusu yüzünden "arkaik kaynaşma" halinde ısrar etmelerinin sonucu gündeme gelir– *borderline* bozukluklar ortaya çıkabilir. Narsisistik davranış ve kişilik bozuklukları ise, bir başka ikincil kendilik bozuklukları alt-kümesini oluştururlar. Bunlarda kendilik'in hasarı geçicidir ve ikincil kendilik bozuklukları içinde yalnızca bunlar, parçalanmaya uğramadan, zedelenebilir kendilik'lerinin narsisistik gereksinimleri ortaya çıktığı zamanki hüsranlara tahammül edebilme yeteneğine sahip olduklarından analize çok elverişlidirler. *Borderline* kişilik bozuklukları ise, savunmalarını daha esnek olarak kullanabilecekleri bir düzeye ancak getirilebilirler.

Kohut'un çocuğun kendilik gelişimi için sözünü ettiği uygun kendilik*nesnesi* tutumları, onun psikanaliz sırasında terapistten beklediği tutumların aynısıdır. Böyle yapmakla Kohut, klasik psikanalizin ruhsal aygıttaki çatışmaları

yorum yoluyla çözmeye yönelik amacında köklü bir değişiklik getirmekte, terapistin birinci görevinin sağlıklı bir ebeveyn gibi içebakışa dayalı, eşduyumsal bir tutum geliştirmek olduğunu söylemektedir (Balter & Spencer, 1991).

Kohut, ilk kitabı "Kendilik'in Analizi"nde (1971) narsisizm üzerine klinik ve teknik bulgularını sergilemiş ve teoride bazı değişiklikler yapma gereğine işaret etmiştir. İkinci kitabı "Kendilik'in Restorasyonu" (1977) onun klasik psikanalizle bağlarını kesinkes kopartmasına yol açmıştır. Çünkü bu kitapta Kohut, Freud'un yapısal zihin modeli yerine iki kutuplu kendilik modelini ortaya atmıştır. Ölümünden sonra yayınlanan "Analiz Nasıl İyileştirir?" (1984) kitabı ise kendilik psikolojisinin klasik psikanalizden ayrım noktalarını belirginleştirmektedir. Yine de kendilik psikolojisinin, psikanalitik ana gövde içinde ayrı bir teorik perspektif olarak sınıflandırılması Kohut'un ölümünden sonradır (Wallerstein, 1985: 403). Bugün, yukarıdaki Kohut'un kendisine ait olan değerlenedirmelerden ayrı olarak, bu görüşler temelinde geliştirilen ve oldukça güçlü bir kendilik psikolojisi ekolü mevcuttur. Kohut'un ve kendilik psikolojisinin hemen tüm dünyada psikiyatri, psikoterapi ve psikanaliz çevrelerinde giderek daha fazla duyulan etkisi, ülkemizde de kendisini göstermeye başlamış, birçok klinisyen Kohut'un bakışından yararlanan çalışmalar yapmaya koyulmuşlardır. Onun eserlerinden hiçbirisinin henüz tam çevirisi dilimizde yoktur ancak, C. İşcan'ın "Kendilik Psikolojisi" (1995) bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.*

LACANCI PSİKANALİZ

Paris'in yapısalcılık ve yapısalcılık sonrası düşüncenin gelişiminde motor rolü üstlenen entellektüel ve "devrimci" atmosferinde yaşamış ve o yılların Andre Breton, Salvador Dali gibi büyük sürrealist sanatçılarının yanı sıra Merleau-Ponty, Levi-Strauss, Roland Barthes, Jean Paul Sartre, Louis Althusser, Michael Foucault gibi büyük düşünürleriyle yakın dostluklar kurmuş, birçok önde gelen entellektüelin psikanalizini bizzat sürdürmüş olan Lacan'ın (1901-1981) psikanalize bakışı, getirdiği çok önemli değişikliklere rağmen genellikle entellektüel çevrelerle sınırlı kalmıştır. Şüphesiz onun etkisinin resmi psikanaliz ve psikiyatri çevrelerinde pek hissedilmemesinde muhalif kişiliği nedeniyle, Fransız Psikanaliz Birliği, Uluslararası Psikanaliz Birliği gibi resmi kuruluşlardan 1953 ile başlayarak atılmış olmasının ve kendisinin bıkıp usanmadan birbiri ar-

* Heinz Kohut'un burada sözü edilen *The Analysis of the Self* ve *The Restoration of the Self* adlı kitapları Metis Yayınları'nın 1997 yılında başlayacağı Psikiyatri dizisi yayın programında yer almaktadır; her iki kitabın Türkçe'ye çevirisi tamamlanmıştır, yayına hazırlanmaktadır. (y.n.)

dı sıra, hem yapıp hem bozarak, Paris Psikanaliz Birliği, Paris Freudiyen Okulu, Paris Freudiyen Aklı gibi alternatif örgütler kurmasının ve 1968 Hareketi'ni açıkça desteklemesinin rolü vardır.

Lacan, entellektüel dünyadaki güçlü etkisini yazdıklarından çok söylediklerine borçludur. Başta ünlü Ecole Normal Superieure olmak üzere çeşitli yerlerde Paris'in ve hatta neredeyse tüm dünya entellektüellerinin ilgisini çeken, geniş katılımlı seminerleriyle ünlenmiş ve bu seminerlerden temel eseri sayılan *Ecrits* (1966; 1977) ve *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* (1981) ortaya çıkmıştır. Lacan'ın zor ve ağdalı dili onun teorisiyle ilgili bir dizi kitabın Lacan'a giriş kitapları olarak öne çıkmasına neden olmuştur (Wilden, 1968; Lemaire, 1977). Türkçe'de ise, ilk kez Yazko Felsefe Yazıları Dizisi'nin 1982 tarihli birinci kitabında görülmüş, daha sonra, bu dergide yer alan Lacan'ın "Özne Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi" ve Althusser'in "Freud ve Lacan" gibi önemli makalelerini de içerecek tarzda, Saffet Murat Tura'nın değerli çalışması *Freud'tan Lacan'a Psikanaliz* (1996) ile tanınmıştır.

Lacan'ın en önemli amacı, Freud'un eserlerini radikal bir yaklaşımla yeniden yorumlamak ve onu felsefe ve yapısal dilbilim gibi yeni gelişen düşünce biçimleriyle bağlantılayarak, Gerçek (*real*), İmgelemsel (*imaginary*) ve Simgesel (*sembolic*) kavram alanları sayesinde Freud'un teori ve pratiğini tam bir şekilde birleştirebilmektir. Bu çabası Lacan'ın felsefeyi psikanaliz içine en çok katan kimse olarak anılmasına yol açmıştır; hatta kimileri daha da ileri giderek Lacan'ın temel çıkış kavramlarından olan Gerçek'in varoluşçu, İmgesel'in fenomolojik, Simgesel'in yapısalcı felsefe alanına karşılık geldiğini ileri sürebilmiştir (Samuel, 1993). O, sürekli olarak ve psikanaliz dünyasında alışık olmadık biçimde felsefi düşünmeyi ve zor kavramlar kullanmayı seçmenin yanı sıra muhalif bir çizgide kalmayı yeğlemiş; bu yüzden Freud'un içgörülerini bir toplumsal düzenleme ve gerçekliğe uyum modelinin temeline yerleştirmeye çalışan, örneğin ego psikolojisi taraftarlarını şiddetle eleştirmiştir. Lacan'a göre, psikanalizin görevi, gerçekle uyum içinde olmak değil, gerçekliğin doğasını sorgulamaktır.

Hezeyan düzeyine varmış aşk ilişkileri üzerindeki çalışmalarıyla tanınan dönemin ünlü hekimi De Clerambault'un yanında "Paranoid Psikoz ve Kişilikle Olan İlişkisi" adlı tezini yapmasının ardından Lacan, 1936'da Uluslararası Psikanaliz Kongresi'nde, ilk önemli psikanalitik çalışması olan "Ayna Aşaması"nı sunmuştur. Lacan'ın bu ilk çalışması, biraz daha genişletilerek 1949'daki Kongre'de de sunulacak ve ona müthiş bir ün sağlayacaktır. Bebeklerin aynadaki kendi görüntülerini algılayışlarının gözlemlenmesine dayanan bu çalışmada, Lacan, davranışlarını denetleyemeyen çaresiz bebeğin aynadaki imgesel düzlemde, nesnel olarak hâlâ yoksun olduğu bedenini bir bütün olarak algıladığını ve onun üstünlüğünün sevincini yaşadığını ileri sürer. Onun bu keşfi,

ileride çocuk psikolojisiyle ilgili sıradan bir saptama olmaktan çıkacak, insan öznesine ilişkin teorisinin öznesi durumuna yükselecektir. Lacan, 1936'da yayınladığı "Gerçeklik İlkesinin Ötesinde" adlı çalışmasında da, psikanalizin pozitif bilimlerden farklı olarak kendi bilgi ülkesine sahip çıkmasının önemi üzerinde durmakta ve böylece ilk kez, Freud'un psikanalizi doğal bilimlerin yöntembilgisiyle kavrama tutumundan farklı bir tavır sergilemektedir. Lacan, Freud'a dönüşten yanadır ama bu dönüş onun "Rüyaların Yorumlanması"nı kaleme aldığı ilk zamanlarına doğru olmalıdır, yoksa yolundan sapmış sonraki çalışmalarına değil...

1953'teki Roma Konuşması, o zaman Paris Psikanaliz Birliği'nin başkan yardımcısı konumunda bulunan Lacan'ın resmi psikanalizden kopuşunun başlangıcı olmuştur. Zaten bu sıralarda Lacan, yalnızca teori alanında değil, uygulamada da farklılıklar sergilemeye başlamıştı. Geleneksel analitik görüşme 50 dakikalık oturumlar halinde yapılırken, Lacan, süresini analistin belirleyeceği kısa görüşmeler yapmaktan yanaydı.

Resmi psikanalizden dışlanmasıyla birlikte Lacan, artık yalnızdı ve kendi hareketini oluşturmanın sorumluluğunu üstlenmişti. Bunun için ünlü seminerlerini vermeye başladı ve *Ecrits*'i yayınladı. 1972-73 yılları arasında, kadın cinselliğiyle ilgili son seminerleri ise daha sonra yayınlandı (1982). Seminerleri boyunca Lacan, psikanalizi, Freud'un biyoloji ve fizikten ödünç alınmış kavramlarından kurtarmaya ve onu yapısal dilbilimin etkisiyle, dil gibi yapılandığını düşündüğü bilinçdışının bilimi olarak yeniden kurmaya çalışıyordu. Oidipus kompleksini ve kastrasyon'u dilbilimin gösterge-gösteren-gösterilen kavramları çerçevesinde yeniden ele aldı.

Lacan a göre, özne kendi gerçekliğini, nesnel bir kültürel simge sisteminden (dilden) dolayımlanarak kavradığı için, her türlü şeyi düşünür ve ifade ederken kendini belirleyen, kendi öznelliğinin önünde yer alan, dilin bu özerk gerçekliğinin biçimsel kurallarına da uymak zorunda kalmaktadır. Özne, dilin evrenine girmekle, kültürün ve düzenin evrenine de girmektedir ve öznenin imgesel olandan simgesel olan dilin göstergeler dünyasına girişi, Freud'un gördüğü ama dilbilimsel açıklamasını yapamadığı, Oidipal aşama sırasında olur. Bir başka deyişle Oidipal karmaşa, çocuğun kültürel bir varlık olmasıyla çözüme kavuşmuş olur.

Biraz daha açmak gerekirse:

Lacan, insan tekinin özne olarak kurulmasını, yani kendini diğer "ben-olmayan" nesnelerden, öteki ben'lerden ayırabilmesini dile borçlu olduğunu düşünmekte ve bu sürecin şöyle bir yol izlediğini söylemektedir: Çocuk, doğumdan itibaren kendisiyle nesneler ve öteki ben'ler (örneğin anne) arasında bir ayrım yapamadığından nesneler dünyasında değil, herşeyin düzensiz ve tutarsız bir imge halinde yer aldığı durumlar dünyasında bulunmaktadır. Başlan-

gıçta çocuk için içerisi ve dışarısı ayrışmamıştır; herşeye kaos ve karmaşa, imgesel bir yaşantı egemendir. Bu kaosun ortadan kalkabilmesi için, insan gerçekliğine doğal değil kültürel bir gerçeklik olarak bakan Lacan, çocuğun gerçekliği tanımlayan, gerçekliği onun sayesinde algılayabildiğimiz, dilin simgesel sistemiyle tanışması gerektiğini düşünmektedir. "Ben"in kurulabilmesi için "sen" ve "o"ya gerek vardır.

Çocuğun dünyasında babayı temsil eden "o"dan önce, çevresiyle (daha ziyade anneyle) dolaysız ikili bir ilişki yer alır. Daha önce sözünü ettiğimiz ayna aşaması, bu dönemde bulunmaktadır. Çocuk, bu dönemde çevresiyle, annesinden yansıyan görsel imgesi ya da aynadaki kendi bütünsel imgesiyle, imgesel yoldan özdeşleşerek, parçalanmış olarak yaşantıladığı beden bütünlüğünü kazanmaya çalışan bir tarzda ilişki kurar. Ama ayna evresinde çocuk, henüz "ben" değildir; beden imgesinin bütünlüğünü oluşturamamakta ama bir yandan da bunun için büyük bir çaba harcamaktadır. Lacan, çocuğun beden imgesinin bütünlüğünü sağlayabilmek için harcadığı bu çabanın nedenini Hegel'in efendi-köle diyalektiğindeki "insan arzusunun doğası, bir başkasının arzusunu arzulamaktır" şeklindeki tezine (Lacan, 1981:203-229) dayanarak açıklamaktadır: Çocuk, annenin arzuladığı şey olmayı, onun arzusunun nesnesi olmayı, onunla kaynaşmayı, bütünleşmeyi arzulamaktadır.

Çocuk, annenin arzusunu arzulayıp ona doğru yöneldikçe, annenin yöneliminin hep babanın varlığı tarafından saptırıldığını görmeye başlar. O, annenin arzusunu arzulamakta ama anne de babayı arzulamaktadır. Demek ki kendisi de babanın yasasına tabi olan bir varlığa tabidir. Kaldı ki, yalnızca çocuk ve annenin yani "ben" ile "sen'in olması, "ben'in olabilmesi için yeterli değildir; zaten yalnızca iki kişilik böyle bir dünya hiç olmadığı gibi, olsaydı bile, o dünyada "ben" ve "sen"e ihtiyaç duyulmayacağı açıktır. Tüm bunlar yüzünden anne-çocuk ilişkisine bir müdahalenin, babanın yani "o"nun bir müdahalesi gerekmektedir ve zaten çocuk kendi yaşamında bu müdahaleyi gün be gün daha net bir biçimde hissetmektedir. Çocuk, görmektedir ki, baba, hem kendisini arzusunun nesnesi olan anneden, hem de anneyi fallik nesneden yoksun bırakmaktadır. Onun için giderek biricik çözüm, onu annesinden çekip alan nesneyle, Phallus'la özdeşleşmektir.

Çocuğun otantik tekbenciliğini yıkan, onu dilin simgesel sistemine katan babanın müdahalesinin temsilcisi Phallus'tur. Phallus, simgedir; babanın adının, babanın yasasının simgesi; çocuğu annesiyle yaşadığı otantik tekbenciliğin dünyasından çekip çıkaran, kopartan, iğdiş eden gücün simgesi... Çocuk, son olarak, aslında hiçbir zaman Phallus olamayacağını, zira Phallus olmak diye bir şeyin söz konusu olmadığını, babanın da Phallus'u değil ancak ve ancak penisi bulunduğunu öğrenir. Demek ki baba, tüm gücün simgesi değildir; baba yasanın kendisi değil sadece yasaya uyan bir insandır; insan gücün kendisi olamaz,

olsa olsa güce sahip olabilir... Böylece Phallus simgesi sayesinde simgesel kültürün, dilin dünyasına girilmiş olur. Dilin dünyasına girildiğinde ise, artık dilin kuralları geçerlidir; gerçeklik bile dilden dolayımlanmak zorundadır. İşte bu yüzden bütün bu sürece Lacan, "insanlaştırıcı kastrasyon" adını verir.

Oidipal karmaşanın dilbilimsel gerçek temellerine kavuşmuş Lacancı psikanaliz tarafından açıklanması bu şekildedir. Ve tam da bu noktada Lacancı bakışın yeni bir ayrım noktası ortaya çıkar: İnsan "babanın adı" sayesinde dilin kültürel simge sistemine girdiğinde, aynı zamanda, doğal biçimiyle bu sistemin dışında yer alan ama artık asla dil olmaksızın kavranamayacak olan kendi öz yaşantısını geri itmek, bastırmak durumundadır; artık bastırılan malzeme, bir bilinçdışı alan ortaya çıkaracaktır. Bilinçdışı, Freud'un sandığı gibi doğuştan değildir, Oidipal evre'nin ardından gelmektedir; sosyokültürel özne ile bilinçdışı aynı zamanda kurulmaktadır.

Lacan'ın simgesel olana verdiği bu değerden sonra psikopatolojinin oluşumu ve terapistin görevleri konusunda ne düşündüğünü kestirebilmek güç değildir. Psikopatoloji, Oidipal ya da Oidipus öncesi ayna evresinde takılıp kalarak kültürün simgesel düzenine tam olarak yerleşememekle ilgilidir. Eğer gerçek dediğimiz dünya, insanlaştırılmış, simgeselleştirilmiş, ilkel gerçekliğe simge ile sokulan "aşkınlık"tan yapılan bir dünya ise, psikanalistin görevi, yorum yoluyla simgeleştirmeler yaparak, analizandın bu simgeleştirmelerden hareketle, imgeseli ve gerçeği farkederek, gelişmesini sağlayabilmesine yardımcı olmaktır. Yoruma verdiği bu değer nedeniyle Lacan, Melanie Klein'ın pür yoruma dayalı tekniğini doğru bulmaktadır.

KOHUT VE LACAN ARASINDAKİ ETKİLEŞİMLER

Ayna İşlevi

Kohut'un Kendilik Psikolojisinde Ayna İşlevi

Psikanalizin temel kavramlarından aktarım'ı yepyeni bir içerik ve bağlamda kavrayan Kohut'a göre, görece istikrarlı olan "kendiliknesnesi aktarımları" sayesinde narsisistik bakımdan yaralanmış hastaların psikolojik gereksinimleri karşılanmaktadır. Aynalama (tümüyle beni anlayan birisi), idealleştirme (ileride kendisi gibi olabileceğim birisi) biçiminde olabilen kendiliknesnesi aktarımlarına, son zamanlarında Kohut, bir de ikizlik (bu dünyada bana benzeyen birisi) aktarımını eklemiştir. Terapist, analiz sırasında kendi konumunu, hastanın bu aktarım türlerinden hangisine gereksinimi daha öne çıkmışsa ona göre ayar-

layarak, onun psikolojik eksikliğini doldurmaya çalışır. Kendilik psikolojisinin ana amaçlarından biri, analistin sözel eylemleriyle, hastanın analiste yüklediği, yakıştırdığı yaşantı arasındaki farkı en aza indirebilmek; eşduyumsal bir konum oluşturmaya çalışmaktır. Eşduyumsal bir analist, hastasının içsel yaşantısına en yakın sözleri kullanmaya özen gösterir; onun içsel yaşantısına uzak girişimlerin çok sınırlı ve kısıtlı kalacağını bilir.

Aynalama teorisi, analistin hastasının yaşantısına ve gereksinimlerine en uygun eşduyumsal tutumu gösterebilmesi ölçüsünde, hastanın yansıtılmış bir geçerleme oluşturacağını ileri sürmektedir. Hastanın yansıtılma arzusu, tedavi bağlantısını bozmak bir yana, kurulmasına ve sürdürülmesine hizmet eder. Analist, asla klasik psikanalizde olduğu gibi, yorum yoluyla hastanın bu arzusunu açığa çıkartmaya, bu arzunun gündelik yaşamdaki ve bellekteki biçimlerini aydınlatmaya çalışmaz; tam tersine bu arzunun gerçek bir içereni haline gelmeye uğraşır. Bu sayede, yani analistin aynalama etkinliğinin kolaylaştırıcılığı sayesinde, belki artık daha etkili olabilecek yorum için bir fırsat hazırlanmış olur; hastanın iç-psikolojik yapıları olgunlaşırken, yorumun etkili olma ve yeni boyutlar kazanma ihtimali de genişler. Yine aynalama sayesinde, duyguları, anıları, geçmişin yaşantı ve sıkıntıları konusundaki zihinsel işleyişi doğrulanmış olduğu için, hastanın yalnızlığı da azaltılmış; kalıcı bir iki kişilik psikanalitik eylem çerçevesi oluşmuş olur.

Ancak kendilik psikolojisi için eşduyum, hiçbir zaman tek başına iyileştirici bir etken değildir; eşduyumun etkisi, tedavi edici asıl çalışmaya gerekli ve zorunlu bağlamı sağlayabilmekten ibarettir. Kohut'a göre tedavide etkili olabilecek tüm girişimler için eşduyumsal bir tedavi ortamı şarttır. Eşduyumsal bir tedavi ortamında analistin zaman zaman müdahaleleri gündeme geldiğinde analiz altındaki kimse bilir ki, bu durum geçicidir, bunun ardından onarıcı bir çaba gelecektir. Böyle bir ortamda, değiştirici içselleştirmeler kolaylaşır; analizandın önceki içselleştirmelerini değiştirmek imkân dahiline girer. Zaten Kohut da, değişmeyi, örselenme üretmeden ama giderek yükün hastanın içsel kendiliknesnesi olan analistten, eşduyumsal hayal kırıklıkları sayesinde giderek özerkleşen hastanın kendilik'ine yüklenmesi süreci olarak görmektedir. Terapist, hastanın görünüşte anlamsızmış gibi duran taleplerine bir anlam vermeli ve onun yaşantısını takdir etmelidir; hastanın anlaşılma gereksinimini keşfetmek ve her durumda bu gereksinimi karşılamak için sürgit bir mücadeleyi göze almalıdır. Kendilik psikolojisinde yorum ise, daha çok terapist ile hasta arasında hep kurulmaya çalışılan bu eşduyumsal çabanın başarısız olduğu, akamete uğradığı ve hastada hayal kırıklığı yarattığı zamanlarda devreye girmektedir.

Bu konuda Kohut'un Lacan'a açık biçimde karşıt görünen tarafı, terapist ile hasta arasındaki aynalama ilişkisinin yaratacağı yakınlığın, Lacan'ın sandığının aksine, tedavi ilişkisini ayrımlaşmamış, sembiyotik bir yanılsama alanı için-

de dondurmayacağına olan inancıdır. Bu bağlamda Kohut, Freud'un "ego, engellenmiş bağlılıkları libidinal nesneye yönelten bir formu çabuklaştırır; değişim, mutlak doyumdan kaynaklanmayan, karışıklık içinde ortaya çıkan bir süreçtir" şeklindeki anlayışına uygun hareket ettiğini düşünmektedir (Hamburg, 1991: 348-349). Kohut'a göre, psikolojik gelişme açısından bakıldığında insan yaşamı, hep diğeriyle bağlantı içinde olma hali tarafından karakterize edilmiştir; bağımlılıktan ve sembiyozdan tam bir bağımsızlığa ve özerkliğe gidiş bir olanaksızlıktır. Normal psikolojik yaşamın gelişimsel hareketleri, kendilik ve kendiliknesneleri arasındaki ilişkilerin değişen doğası içinde görülmelidir (Kohut, 1984: 52). Kohut, iki bağlantısal gelişim çizgisi olduğu görüşündedir: Bunlardan birincisi, beslenmeyi, anlamayı ve doğrulanmayı sorun edinen kendiliknesnesi ilişkileri; diğeri ise nesne ilişkileri ve onların arzu ekonomisidir. Kohut'un çağdaş ailenin yapısı nedeniyle giderek azaldıklarını ve önemlerini yitirdiklerini düşündüğü Oidipal patolojilerle, giderek artan ve önemli hale gelen kendilik patolojileri arasında yaptığı ayrım da bu iki psikolojik gelişim çizgisine dayanmaktadır (1977: 278-279).

Lacancı Psikanalizde Ayna İşlevi

Lacan'ın bilinçdışı adını verdiği "'öteki'nin dili"nin yansımasıyla açıkladığı, anlaşılması oldukça zor ve karışık söyleminden eşduyumla ilgili görüşlerini bulup çıkarmaya çalışırsak şunları söyleyebiliriz:

Lacan'ın temel çıkış noktası, Freudiyen bilinçdışı kavramıdır; bu kavrama göre öyle bir doku içine çakılmışızdır ki, ister kendimizle ister başkasıyla ilgili bilgi olsun, bu dokunun sembolik biçimleri, onlara egemen olunmasına karşı direnirler. Öteki'nin (*alter = other*) niteliğini, özneyi ve nesneyi birbirinden ayıran farkın gücünü göstermek için Fransız yapısalcılık-sonrası ve psikanalizinde, ötekilik (*alterity*) kavramından yararlanılır. Lacan'a göre farkın bu yabancılaştırıcı gücü, başkasıyla ilgili bilgide olduğu kadar kendimizle ilgili bilgide de benzer bir işlevselliğe sahiptir ve bilinçdışının indirgenemez etkisini yansıtmaktadır. Yani biz kendimizle asıl olarak başkası biçiminde etkileşmekteyizdir. Freud'un id (*it,* o) kavramı da bende olması olanaklı olamayacak olan aynı yaşantıyı ima etmektedir. Lacan'ın aforizmasına göre belirtmek gerekirse, "bilinçdışı Öteki'nin söylemidir" (1977: 172). Bu "Öteki", öznenin ve arzunun mutlak otekiliğini temsil etmektedir. Öteki, daima "iyi niyetin, samimiyetin garantörü olan" üçüncü bir terimdir; iki özne arasındaki öznelerarası bağlantıyı aşar ve yapılandırır. Öteki, Lacancı teoride, öznenin merkezleşmesinin bir sembolüdür; ben de değildir, sen de değildir ama bizim birbirimize bir şey söylememize olanak verir; kendisi bir söylem alanıdır. Lacan, kendilik bilincinden ve ötekinin tam bilgisinden yabancılaşmayı gösteren sembolik yapılardan ku-

rulu bu söylem alanını psikanalizin nesnesi olarak görmektedir (Hamburg, 1991: 349).

Psikanalize bu bakışı nedeniyle Lacancı teori için biri çıkıp "o halde bu teori terapist-hasta arasında eşduyuma dayalı bir ilişki ihtimalini imkânsız olarak görmektedir," dese pek haksız sayılmaz. Çünkü teoriye göre, terapist-hasta etkileşimi sırasında, orada yalnızca iki kişi bulunmamaktadır; "orası, yaşantımızın görünüşte sadece iki yola sahipmiş gibi duran bir bağlantı içinde kutuplaşmış olduğu bir alandır. Eğer bu alan yalnızca ikili terimlerle ifade edilmeye kalkılırsa, teoride yetersizliğe, teknikte felakete yol açılması kaçınılmazdır," diyen Lacan'ın (1977: 56) ilgisi, eşduyumun çok ötesindedir. Ona göre bir etkileşim sırasında, iki kişinin dışında, bir de bilinçdışı ya da söylemin görülmeyen katılımcısı yer alacağından, hiçbir zaman bu etkileşim bir diyaloğa indirgenemeyecektir; bilinçdışı, her psikanalistin okumasını öğrenmek zorunda olduğu bir biçimde kendi dilini yazacaktır. Zaten Lacan için terapist ve hasta arasındaki insani ilişki, yalnızca tedavinin sürdürülebilmesi için gereklidir ve eşduyum, olsa olsa yorumu kolaylaştırıcı, basit bir önkoşul olabilir. Aynı şekilde çoğu geleneksel analistte olduğu gibi Lacan'ın gözünde de, annenin yerine getirmiş olduğu ebeveynlik işlevleri, zor olmadıkları gibi ilginç de değillerdir; asıl ilginç, önemli ve hayranlık verici olan, babanın anne ve bebek arasındaki sembiyotik sürekliliği kesintiye uğratmasıdır; bu yüzden babanın işlevi psikanalizin merkezinde yer almaktadır.

Lacan, insanın eşduyumsal anlaşılması konusundaki bütün bu kötümserliğine rağmen, erken psikolojik gelişimde ayna işlevine belirgin bir teorik ağırlık vermiştir. Ayna işlevince sağlanmış yansıtılma içindeki teklik yanılsaması, kişilerarası tüm bağlantıların kökeninde bulunmaktadır. Lacan'a göre, bebek (ki Fransızca'da dilsiz anlamına gelmektedir), henüz motor bakımdan işlev göremediği, bakımı ve beslenmesi tümüyle bağımlı olduğu halde, aynada kendi imgesini farkettiği zaman sevinçten uçacak bir hale gelir (1977: 2). Bu sevinç, ben ile kendim arasındaki ayrımın ilksel temellerini taşıdığı gibi, bebeğin henüz dilin, kültürün sembolik dünyasına giremediği zamanki algılaması, yani anne-çocuk ilişkisinin imgelemsel niteliği hakkında da bir fikir verir.

Lacan'ın İmgelemsel (*imaginary*) dediği aynalama sayesinde yapılaşmış olan intrapsişik yaşantı alanı, imgeler tarafından belirlenen, sınırsız bir sembol-öncesi dünyadır. İmgelemsel, Lacan için, Gerçek (etkileşimin dolaysız biçimi) ve Sembolik (başta dil olmak üzere, gösterge –*signification*– tarafından aracılık edilen yaşantı) ile birlikte insan yaşantısının üç kayıt biçiminden birisidir (Samuels, 1993: 8).

Aynalama sayesinde yapılaşmış olan İmgelemsel, aynı zamanda daha önce sözünü ettiğimiz, Lacan'ın Hegel'in efendi-köle diyalektiğindeki insani arzunun "başkasının arzusunu arzulamak" şeklindeki tanımını aynen kabul ettiği

düşünülürse, Öteki'nin arzusunu arzulayan bebeğin ilk arzu yaşantısına dayanmaktadır. Annenin bebeğin gereksinimlerini karşılama arzusu, bebek tarafından yaşantılanan ilk arzudur; bebeğin istediği, annenin kendisi değil, onun bizzat arzusudur. Bebeğin insani arzusunun bu niteliğinden dolayı, eksik, süreksiz, tam olmayan ve bağdaştırılamaz nitelikteki bölünme (*spaltung*), daha işin başında kendini ortaya koymuş, annenin kendisiyle, arzusu birbirinden ayrılmıştır: "Bir şey, ikiye dönüştüğü zaman, artık onun geriye dönüşü yoktur; hiçbir zaman o eski halini alamayacaktır" (Lacan, 1982: 156).

Lacan'ın ayna işlevine verdiği önem onun yalnızca gelişimsel niteliğiyle sınırlı olmayıp daha ötelere uzanmaktadır. Bu ötelerde sembolik bağlantı, yani özne ve kendilik'in, kendilik ve nesnenin, arzu ve amacının, "babanın adı"nın anne ve bebek arasındaki aynalama ilişkisine sokulmasının sonucu olarak yabancılaşmaları bulunmaktadır. Lacan, babanın sembolik araya girmesi üzerinde bu kadar çok durmasını, bunun, tam da daha önceden imgelemsel olarak süren anne ve çocuk arasındaki aynalama ilişkisinin dil aracılığıyla sembolik bir yapıya dönüşümü sırasında olmasıyla açıklar. "Babanın adı", dil ve gerçeklik ilkesinin anne ve çocuk arasındaki ilişkinin tam da duyusal bir süreklilik olarak sembolize edileceği bir anda onu kesintiye uğratmak için ortaya fırlayıverdiği bir anın kristalleşmesidir. Bu an, artık müebbeten ona sürgün olsa da, kimliksiz kalsa da konuşan öznenin yapılandığı andır. Konuşan özne (ben - *the I*) ve kendilik bilincinin gözlemlenen nesnesi (kendim - *the me*) ayna aşamasının İmgelemsel Peyzaj'ında ortaya çıkmışlardır.

İmgelemsel olana verdiği bu değere rağmen, imgeselin boyutlarının psikanalizin dilsel açıklamalarının ötesine geçmesi ve kendi görevini insanın dilin sembolik yapısına girdikten sonraki dünyasını açıklamakla sınırlaması nedeniyle Lacan, İmgelemsel ile çok az ilgilenmiştir. İnsan gelişiminin bu ilk aşamasına, anne ve çocuk arasındaki bağlanmışlık ilişkisinin yer aldığı bu döneme Lacan'ın ilgisizliği, gerçekten çok ilginçtir. Kimilerine göre, anne-çocuk ilişkisine ve İmgelemsel'e böylesine ilgisizken, sembolik olana, "babanın adı"na böylesine önem vermesinin, Phallus'u kalıtımsal cinsel özelliklerle ilişkisi olmayan birincil gösteren olarak görmesinin kaynağında onun kadın düşmanlığı bulunmaktadır (Hamburg, 1991: 351).

Lacancı perspektiften Kohut'un aynalayıcı kendiliknesnesi aktarımları, kendilik ve nesne arasındaki açık yapısal sınırların yokluğuyla ve imgelerin baskınlığıyla karakterize olan İmgelemsel yaşantı bölümünün içine girmektedir. Şu halde eğer Kohut ve Lacan arasında ayna işlevine bakışlarında bir benzerlik arayacaksak, bu İmgelemsel olanın içinde aranmalıdır. Neyse ki, Lacan'ın ölümüne yakın, "sevgiyi konuşmak" üzerine söyledikleri bize sözünü ettiğimiz bu 'İmgelemsel olana bakışlarındaki benzerlik" konusunda, spekülasyonu aşabilecek bazı saptamalar yapabilme imkânı vermektedir.

Son zamanlarında kaleme almış olduğu "Tanrı ve Kadında Doruk-keyif*" (1982: 138) başlıklı oldukça bilmeceli makalesinde Lacan, ömrü boyunca hiç önemsemediği anneliğe ve anne-çocuk ilişkisine dikkat kesilmiştir. Şimdi Lacan, insan ilişkisinde anne sevgisinin Logos'un ve Phallus'un sembolik düzeninde kaybolup gitmeyecek kadar önemli bir şey olduğunu söyleyebilmektedir. Artık onun için, cinsel sahiplenmenin, talep etme ve yabancılaşmanın cinsel ekonomisi içinde değerlendirilemeyecek, bir başkasına duyulan dostça sevgi, "filia" mümkündür. Lacan, artık bir başka şeyi daha mümkün görmektedir: Bu yeni sevgi anlayışı sayesinde onun Öteki kavramı, Tanrı ve kadınsı sevgi ile bağlantılanabilir. Lacan'ın "babanın adı" tarafından bölünmüş öznesi, yıllar süren direnişten sonra nihayet, dinin anlatılamaz nesnesi ve gizemsel kadın nesnesi gibi iki onarıcı düzeneğe başvurmak zorunda kalmıştır.

Kadındaki doruk-keyif, Phallus'un, arzunun ve sahiplenmenin logos'u tarafından yönetilen cinsel ekonominin dışında kalıyorsa eğer, ondan ne diye söz etmek uygun olacaktır? Lacan, artık sevginin yerleşim yeri olarak, bilginin ötesinde yer alan kadının tikel doruk-keyif'ini görmektedir ama yine de böyle bir sevgi içinde herhangi bir bilgi olup olmadığını merak etmekten kendini alamamaktadır. Madem sevgisi, sembolik düzenin dışındadır, kadın bu sevgiyi nasıl bilebilmektedir? Teorinin önceki şeklinde sembolik (fallik) düzene bağlı bir fenomen olarak cinsel sevgiyi, kullanılabilir bir bilgi haline getirebilmiş olan Lacan şimdi şunu düşünmektedir: Eğer Mutlak Öteki olarak Tanrı veya Mutlak Öteki olarak Kadın, cinsel sevgiden farklı biçimlerde sevebiliyorsa, bu sevginin sembolik (fallik) ekonomi içinde bir varlığı olmadığından, adının da, dolayısıyla bilgisinin de olmaması gerekmektedir. Sevgi, kendi kendisini Phallus'u merkez alan sembolik işlevin egemen söyleminden, iğdiş edilme sırasında sürgün edildiğinde bulur; onun sınırları içinde dile ve bilgiye yer yoktur (Hamburg, 1991: 352). Çünkü sembolik olanın dünyasında arzu zinciri, asla elde edilemeyecek bir arzu nesnesi olan Phallus etrafında oluşturulmuştur; bu zincirde tam bir anne imleyenine geçit yoktur; o, olsa olsa tam olmayan ve iğdiş edilmiş bir halde var kalabilir. Çünkü yalnızca tek bir imleyene izin veren fallik ekonomide, anneden sağlanan yeterlilik yaşantıları bastırılmak durumundadır; kadınlığa dair olan, Öteki, dışardaki, hizmet eden ve tabi olan olarak işlev görebilir.

Görüldüğü gibi henüz Lacan'ın direnci tam olarak kırılmamıştır ama artık annenin işlevi, sevgi gibi kavramlara teoride yer açılmaya başlanmıştır: onlar küçük görülen, önemsenmeyen şeyler olmaktan ziyade, izin verilmeyen, yasak-

* Burada doruk-keyif, Lacan'ın orgazm sırasındaki "gelme"nin duygulanımsal aşkınlık durumunu betimlemek için bulduğu Fransızca *jouissance* teriminin karşılığı olarak kullanılmıştır. Keyif, Lacan gibi Kohut'un da çok değer verdiği bir kavramdır.

lanmış, iğdiş edilmiş, sürgüne gönderilmiş şeylerdir. Hatta bu ilginç makalesinde Lacan, analitik söylemde "sevgiyi konuşmak"tan başka birşey yapılmadığını söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Lacan'a göre sevgi, topolojik olarak sembolik alanın ötesindedir; dilin sembolik alanında konuşan varlık haline gelmiş insana, onun bu dünyanın dayanılmaz yüküne tahammül gösterebilmesi için güç veren bir ruh (*soul*) tur (1982: 155). Artık bu sözlerinden sonra, Lacan'ı Kohut'un eşduyum teorisine katabilmek pek güç değildir (Hamburg, 1991: 351).

Yorum

Kendilik Psikolojisinde Yorum

Kohut, psikanalizde yorumun değerini açıkça kabul etmesine rağmen, onun psikoterapötik değişim formülasyonunda yoruma yapılan vurgu, belirgin biçimde azalmıştır. O, değişimi analist ve hasta arasındaki kendiliknesnesi bağlantısı içinde optimal kusurlarla inşa edilen bir yapı serisi olarak görmektedir. Ona göre, parçalanmaya, zayıflamaya ve uyumsuzluklara eğilim göstermeyen "sağlıklı bir kendilik"in (Kohut, 1980: 70) inşası, analiz sırasında arkaik kendiliknesnesi gereksinimlerinin kendiliğinden harekete geçmesi ve bu gereksinimlere terapistin verdiği tepkilerin içselleşmesiyle başlamaktadır. Sembolik yapıda bir uyumsuzluk ve bölünme arayan Lacan'ın yorumlarının aksine Kohut, bütünlüğün sağlanmasının peşindedir. Kendilik psikolojisinin tedavide değer verdiği amaçlar, bütünlük, destekleyici bir ilişki matriksine yerleşme ve iyileşme'dir. "Sözelleştirme yeteneğinde artma, içgörüde genişleme, özerkleşen ego işlevlerinin büyümesi ve dürtü denetiminin artması, eşlik eden kazançlar olabilir ama iyileşmenin özü değillerdir. İyileşmenin özü, hastanın yeni bir kimlik elde etme yeteneği ve hem aynalayan, hem idealleştirilebilir uygun kendiliknesnelerinin bulunmuş olmasıdır" (Kohut, 1984: 77). Tedavi sırasında hasta, örseleyici çocukluk yaşantılarında bulamadığı, eşduyumsal titreşimin süregiden yankısı sayesinde iyileşir.

Kohut'un bu değer sisteminde, elbette yorum, olsa olsa ancak yardımcı bir işlev üstlenebilecektir. Analistin temel sorunu, kendiliknesnesi aktarımlarınca yapılaştırılmış bu iki kişilik alandaki değişiklikleri anlamaya çalışmaktır. Yorumlama da olabildiğince bu iki kişilik alanla ilgili olarak ve ancak eşduyumsal bağlantının en kıyısına gelindiğinde yapılır. Yorumlama, çoğu kez de analistin eşduyumunun bir biçimde bozulmuş olduğunun farkedilmesiyle başlar ve benzetme ve meşrulaştırım yoluyla kişisel gelişim tarihine doğru uzanır. Örneğin analist, "son saate geç geldiğimde, benim güvenilmezliğimle ilgili acı bir hayal kırıklığı hissettin. Bu da sana ebeveynlerinin ne kadar güvenilmez olduklarını

hatırlattı," şeklinde bir yorum yapabilir. Böyle bir yorum sayesinde, hastanın mevcut yaşantısı haklılaştırılmış, meşrulaştırılmış olduğundan, hem duygu hem gereksinim karşılanmış olmaktadır. Eşduyum, önce terapistin daha sonra hastanın anlayabileceği türden özel bir aktarımsal yaşantıya izin veren ayarlamadır. Bu türden yorumlar, meşrulaştırılmış beklenti ve hayal kırıklığı arasındaki çok ince ayrımın farkına varılması sayesinde, bir yapı oluştururlar. Yükü hastaya yükleyen geleneksel yorumlama tarzından ayrı olarak, kendilik psikolojisinde farklılığın yükünü analist üstlenir ve bir yandan da böyle bir farklılık ortaya çıkmasının asla önceki eşduyumsal ortamın sonu demek olmadığı konusunda güvence verir. Aslına bakacak olursak, yukarıdaki örnekte, geleneksel yorumlama tarzına göre çalışan bir analist, "benim gecikmem gibi küçük hayal kırıklıklarına çok sıklıkla aşırı tepkiler veriyorsunuz; çünkü çok uzun süre sizi hayal kırıklığına uğratan babanıza karşı hâlâ öfke dolusunuz," diye yorum yaptığında da bu yorum düzgün bir yorumdur. Geleneksel yorumlama tarzının sakatlığı, yorum düzgün olduğu halde, eşduyumu gözetmemesi yüzünden, hastanın yanlış anlaşıldığını düşünmesine yol açması, dolayısıyla hasta tarafından yorumun meşruluğunun kabul edilmemesidir. Bu eşduyumsal olmayan yorumlar, çoğu kez hastanın ince bir biçimde yeniden örselenmesinden başka bir işe yaramamaktadır (Hamburg, 1991: 353).

Eşduyuma verdiği önemle geleneksel yorumun açmazlarını belli ölçülerde aşmış olan Kohut'un bu alabildiğine daraltılmış iki kişilik alan yaklaşımından kaynaklanan bazı sorunlar vardır. Bir kere, her yorum, kendiliknesnesi aktarımlarıyla ilgili değildir... Ayrıca Kohut'un söylediği gibi beşeri bağlantının psikolojik oksijen demek olduğunu kabul etsek bile, her insan yaşantısının analitik tablodaki eşduyumsal değişikliklerce kolayca kapsandığı ileri sürülemez. Böyle bir yaklaşımla kendilik psikolojisi iki kişi dışında kalan her şeyi gözden düşürmektedir. Kendilik psikolojisi, hiç soruşturmaksızın tüm yaşantıların eşduyumsal olarak paylaşılabileceklerini, kişiler arasında tam bir anlamanın mümkün olabileceğini, beşeri dostluk ortamının tam bir kendilik'in bütünlüğü, kimliği ve harmonisi için olanakları seferber edeceğini varsaymaktadır. Böylece insan yaşantısının geniş alanları, bağlantısal alana tanınan bu imtiyazlar yüzünden terapötik söylemde baskılanmak durumunda kalmakta; bağlantısızlık, harmoninin sağlanamaması, engellenme, arzu, agresyon, nefret ve yarılma gibi birçok nedeni olabilecek yaşantılar, kendiliknesnesi bağlantısı tarafından kolayca nötralize edilmekte veya yalnızca geçici bir kopuşun sonuçları olarak görülmektedir. Israrla yankılayıcı bir anlamanın peşinden koşmakla kendilik psikolojisi, insan ilişkisinin birçok biçimini yalnızca kendiliknesnesi ilişkilerindeki yansımalarına indirgeyerek, insanın sembolik formlar dünyasını olduğu kadar iç dünyasını da değerden düşürmektedir. Kohut'un eşduyumsal boyuta tanıdığı bu imtiyaz, aslında, bazı anlarda daha metaforik bir dile, uzaktan

farklı bir bakışa ve hatta Mutlak Öteki ile yüzyüze gelindiğinde analitik bir sesssizliğe pekâlâ gereksinim gösterebilecek olan insan yabancılaşmasına eşduyumsal bir yanıta da engel oluşturmaktadır (Hamburg, 1991: 354).

Kohut'un yorumsal çatısı, her türden yabancılaşma ve agresyon örneğini ve eşduyumsal alanda ortaya çıkan tüm tuhaf etkileşimleri normalleştirmenin bir yolunu aramaktadır. Kohut bu yaşantıları kendi meşrulukları içinde tanımayı, acımasız bir tutumla reddetmektedir. Çünkü onun için her agresif uyaranı bir hayal kırıklığı öyküsüne tercüme edebilmek olanaklıdır ve çatışma daima yeterince eşduyumsal olamamaktan kaynaklanmaktadır. Agresyonu hiçbir zaman temel bir insani nitelik olarak görmeyen, her öfkeli ve agresif anın ardında, bir hayal kırıklığı aramaya çalışan, bir bakıma insan agresyonunun ancak ve her zaman imgelemsel alanda derin bir biçimde yerleşmiş olan sevgi ile çözülebileceğini sanan bir psikolojiye inanmaktadır. Kendilik psikolojisi, derinlemesine nostaljik bir teoridir.

Dilsel bakış açısından, Lacancı teori gibi kendilik psikolojisinin de kimi gizemli noktaları vardır ve bu gizemin ana kaynaklarından biri de kendiliknesnesi kavramıdır. Kohut reddetmiş olsa da, kendiliknesnesi yapı olarak kişinin ruhsal dünyası (*intrapsyche*) ile çevre arasında dolanıp duruyor gibidir. Önemli kişilerin veya kişi parçalarının içsel temsilleri şeklinde tanımlanan kendiliknesnesi, bu içsel olma özelliği nedeniyle açıkça kendilik'in bir parçasıdır ve bu haliyle Lacancı teoride bir karşılığı bulunmamaktadır. Çünkü Lacan'a göre, içsel bir nesne, temsilcisi olduğu şeyin kimliğini koruduğundan, basit, dinamik olmayan bir temsil eylemi tarafından biçimlenmektedir. Gösteren ve gösterilenin tam bir eşitliğine dayanan bu temsil ediliş düzeni, Kohut'un tanımıyla uyuşmamaktadır.

Kendiliknesnesi tanımında belirgin bir belirsizlik bulunmasına rağmen Kohut, bu durumdan pek rahatsız değildir; "bir ebeveyn veya analist nasıl oluyor da kendiliknesnesi haline geliyor?", "öznelerarası yaratıcı etkinliği niteleyen farklılıklar, açıklıklar, eksiklikler, fazlalıklar nelerdir?" gibi sorularla hiç ilgilenmez bile. Çünkü kendiliknesnesi, büyük ölçüde, sembol-öncesi ve Oidipal dönem öncesi bir nitelik taşıyan İmgesel ile, iki kişilik alan ile ilgilidir. Bu alanda farklılıklar bütünleşmeye tehdit olarak görüldüğünden yok sayılmak durumundadır; burası sembolik temsile dayalı dile göre farklı ilkelerle temsil edilmesine rağmen, dille ifade edilmek durumunda olduğundan, birçok teorik sorunun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Kaldı ki, bu yalnızca Kohut için değil, insan yaşamının sözellik öncesi dönemini anlatmaya çalışan tüm teorik girişimler için de geçerli olan bir dilsel güçlüktür. Buber'in "ben-sen" (*I-thou*) ve "ben-o" (*I-it*) kavramları; Heidegger'in gizemselleştirmeden ve ululaştırmadan, sembol öncesi varoluşun yitirilmiş yakınlığını ifade edebilmek için kullandığı "şeyleşen şey" (*thing thinging*) kavramı, bu güçlüklere örnektir. Kelimeler-

le anlatılması imkânsız olan, insanın bebekliğindeki bu bağlantısı hakkında belki yalnızca şiir bir şey söyleyebilir (Hamburg, 1991: 354).

Lacancı Teoride Yorum

Bilinçdışının dil gibi yapılandığını söyleyen Lacan için, tüm diğer söylemler gibi psikanalitik söylemde de bilinçdışı süreçler büyük bir yer tutmakta, dolayısıyla yorum, daha ziyade dilsel bir eylem olarak ele alınmaktadır. Konuşmaya her zaman hem terapistin hem hastanın bilinçdışı süreçleri karıştığından psikanalizde kimin konuştuğu ve kime konuşulduğu çoğu zaman açık değildir. Konuşan özne, kendi farkında olduğunu, kendi ifade etmek istediğini ortaya koymaktadır ama aynı zamanda hiçbir zaman üzerinde tam bir egemenlik sağlanamayacak olan bilinçdışının söylemek istediklerinden de söz etmektedir. Analist, hasta için yalnızca gerçek bir nesne değil, aynı zamanda aktarım nesnesidir; analistin bilinçdışı da hem gizli özne, hem gizli nesne konumundadır. Terapı, Öteki'nin (bilinçdışının) dilinin keşfi; öznenin ve nesnenin çifte merkezsizleşmesinin radikal olarak farkına varılmasıdır. Bu anlamda yorum da, terapi odasındaki bilinmeyen özneler arasındaki söylem üzerinde etkin sözün (*logos*) işlemi olmaktadır. Yorum, temsilin, dilin ve analitik söylemin altında yatan sembolik organize edici ilke olan gösteren üzerindeki örtünün kaldırılmasıdır.

Lacan'ın teorisinde gösteren, sembolik imleme (*signification*) eyleminde bilinçdışı anlamın taşıyıcısıdır. Gösterenin taşıdığı anlamda, niyetsellik kısmen içerikte yer alır, anlamın geri kalanı ise, dildeki kültürel mirası yüklenmeyi üstlenir. Bu durumda insanın kendisini doğru olarak anlamasının ve ifade etmesinin imkânsızlığı ortaya çıkmaktadır. Gösteren, sembolik düzenin kurucusu olan, Oidipal "babanın adı"na kadar geri götürülebilecek bir anlam zincirinde işlev görmektedir. Tüm gösterenlerin, dil gibi yapılanmış olan bilinçdışı aracılığıyla, Lacan'ın Phallus adını verdiği aşkın gösterenle birtakım bağları mevcuttur. Phallus, "logos'un paylaşımının arzunun gelip çatmasıyla eşleşmesinden doğan imtiyazlı bir gösterendir" (Lacan, 1982: 82). Phallus, bebek ve anne arasındaki birliğin, babanın varlığı tarafından kesintiye uğratılmasını ve sembolik imleme yapısını temsil ettiğinden, hiçbir zaman penise eşdeğer değildir; asla sahip olunamayacak bir şeyi temsil etmektedir. Aynı şekilde, iğdiş edilme de, biyolojik olmaktan öte, benzeri bir sembolik işleve sahiptir; daima Phallus'un imleyici işlevinin temel bir görünümüdür ve bir eksikliği temsil etmektedir. Bu eksiklik, arzunun babanın varlığından yani annne ve bebek arasındaki ayrımlaşmadan önceki birlik halini (sembiyotik bir dünyanın restorasyonunu) özlemesini, özlenen şeyin sembolik taşıyıcısı olarak Öteki'nin arzusuyla bağlantılar. Gerçekte hiçbir şeyi temsil etmeyen saf bir gösteren olduğundan Phallus, ancak örtülü olarak işlev görebilir.

Phallus, tüm yaşantıları eksiklik (iğdiş edilme) olarak organize eder; özne ne yaparsa yapsın, arzusunu hedefine tam olarak vardıramayacak, geride hep sahip olamadığı bir şey kalacak, yeniden arzulamayı sürdürecektir. Phallus'un tüm gösterenlerin göstereni olma özelliği nedeniyle, arzulanan şey, asla tanımlanan bir şey haline gelemeyecek, bu yüzden arzu, hep yabancılaşma için bir temel hazırlayacaktır. Bir örtü altında çalışan, eylem sırasında ortaya çıkan ve sonra yitip giden Phallus, bu haliyle gücün ve arzunun bilmecemsi doğasını temsil etmekte; daima uzay ve zamanda yer değiştirmekte fakat asla tümüyle gerçekleşmemektedir. Her imleme eylemi, gösterenin yer değiştirmesini gizlemekte; bu anlamda iğdiş edilme her ifadede yansıtılmaktadır. Önce gereksinim talebe çevrilmekte, yani imleyici bir forma dönüştürülmektedir. Böylece özne gereksiniminden, yani iletinin yayıldığı Öteki'nin bulunduğu yerden yabancılaşmış olur. Bir gereksinimin karşılandığına veya mahrum kaldığına hükmedecek olan gücü elinde bulunduran hep Öteki'dir ve Öteki'ne tanınan bu imtiyaz nedeniyle arzu, asla tam olarak tatmin edilemeyecektir. Gereksinim, talep ve arzu hiyerarşisi, nihai bir tatminin önüne dikilen engeller boyunca, libidinal ilişkinin giderek artan karmaşıklığını temsil etmektedir (Lacan, 1982: 78-80; Hamburg, 1991: 355-356).

Aktarım ilişkisinde de hastanın talebi, basit bir nesne olarak analist değil, onun temsil ettiği Öteki'dir. Zaten analiz de gerçek anlamda, analist, hastanın görünen söylemi ile Öteki'nin bilinçdışı yaratımı (ki bu yaratımda hem analistin hem hastanın bilinçdışı katkıları vardır) arasındaki farkı yaşamaya başladığı zaman başlar. Bu asla tamamen bilinemeyecek nitelikte olan aktarımsal yaratım, analistin yorumlarıyla sorgulamaya alınan terapi odasındaki üçüncü kişidir. Bu üçüncü kişinin varlığını zaman içinde hasta da hissetmeye başlar; odada yalnızca iki kişi olduğu şeklindeki yanılsamadan, İmgelemsel alanın kışkırtıcı aynalama yanılsamasından giderek sıyrılınır. Böylece önceden birbirleri için tamamen bilinebilir sanılan özne ve nesneler olarak analist ve hasta arasında bir yarık meydana gelir. Aynı şekilde bir başka yarık da hastanın kendisini nesnel olarak biliyor sanmasıyla (nesnel kendilik bilgisiyle) kendisi arasında ortaya çıkar.

Lacan için tam kendilik (*selfhood*) ile tam aynalanmış bağlanmışlık (*mirrored relatednes*) arasında bir kopukluğun oluşması, beşeri durumun kaçınılmaz bir görünümüdür. Bu beşeri durum, büyüyen çocuğun, onu arzulayan bir insana dönüştüren sembolik formlara (dil, söylem, ilişki) girmesi sırasında apaçık bir nitelik kazanır; sembolizmin ortaya çıkışıyla, arzunun kendisini konuşma içinde göstermesi aynı zamana rastlar (Lacan, 1977: 273). Bu anlamda psikanaliz, sembolik formların kendilerini arzunun ortaya çıkması için oyunsu bir bağlamda kurabildikleri; hastanın bir ölçüde, imgeler dünyasının henüz baskın olduğu ve hayal kırıklığının acımasız bir kaynak olarak hizmet gördüğü, aktarım-

sal yinelemede (*transferential repetititon*) dondurulduğu, bir süreçtir. Biz faniler için, yalnızca arzumuzun ve yabancılaşmanın paradoksal formlarının bilinmesiyle, "iğdiş edilmiş" bir kimliksizlik durumunun yol açtığı sınırlamaların ve arzunun ele geçiremezliğinin kabul edilmesiyle, makul ölçülerde bir özgürlük mümkün olabilir (Hamburg, 1991: 356).

Tüm bunlardan çıkan doğal bir sonuç, Lacancı teoride, Kohut'un aksine, terapist ve hasta arasında mükemmel bir anlamanın, niyetlerin açıkça ortaya konulmasının ve tümüyle eşduyumsal bir bağlantının imkânsızlığının savunulmasıdır. Terapistin söylediklerinin içeriği ne olursa olsun, dilin kendisinin analitik ortamda üçüncü bir varlık şeklinde konumlanmış olması, bu sonucu yaratmaktadır. Aslında bu gerçek tüm insan iletişimleri için geçerlidir; insan iletişiminde, dilsel göstergenin bilinçdışı yapıları yansıtması gerçeği, bir belirlenemezlik hali oluşturmaktadır. Bu yüzden, dilsel bir işlev olarak terapistin yorumlayıcı sözü de, analitik ortamdaki kimlik yaşantısını, hem kendilik bilgisi hem de öteki tarafından tamamen bilinen birisi olma anlamında, daima kesintiye uğratacaktır. Kimliği bu şekilde yok etmiş, öldürmüş olan terapistin yorumlayıcı sözü, ölümü terapötik ilişki içinde bir güç olarak sunmuş olmaktadır. Elbette burada sözü edilen ölümün birçok biçimi vardır: Artık kendilik, farkedilen kendilik'ten, nesne ona takılan isimden, öteki arzudan birçok biçimlerde farklılaşmış, parçalara ayrılmıştır. İletişime imkân tanıyan, diyaloğun kurulmasını sağlayan, ilişki için bir araç olarak hizmet gören, daima, ölümün, bağlantısızlığın ve yalnızlığın hatırlanmasıdır. Bunlar tedavi ilişkisindeki eşduyumsal anlama sayesinde aşılacak, aşılması gereken şeyler değil, tam tersine yüzleşilmesi, kabul edilmesi gereken şeylerdir. Zira Öteki, asla bilinemez bir yapıdadır; arzu, paradoksal bir niteliktedir ve bilinçdışının karşı konulamaz bir gücü vardır. Bu gerçeklerle karşılaşmak yerine, Kohut gibi sürekli kendiliknesnelerini destekleyerek insan varoluşunu sözümona eğlenceli bir hale getirmek çözüm olamaz. Çare, eşduyumsal anlama adı verilen yanılsamaya sarılmak yerine, yorumlama sayesinde, dilin karmaşık sembolik yabancılaşmış dünyasındaki kimlik yaşantısını kesintiye uğratmaktır.

Görülüyor ki, Lacan'ın ayna işleviyle ilgili bakışını özetlerken yapmış olduğumuz, sevgi konusunda son dönemde söyledikleri nedeniyle onu Kohut'un eşduyum teorisine katabilme fırsatının çıkmış olduğu şeklindeki saptamamız, Lacan'ın beşeri gerçekliğe bakışındaki karamsarlık ve yoruma yüklediği yaşamsal önem yüzünden büyük ölçüde geçersizleşmiş durumdadır. Ama yine de biz, baştan belirlediğimiz amaçtan kopmayacağız; Freud'un mirasının iki farklı kıtada çok farklı yerlere sürüklemiş bu iki biçimi arasındaki muhtemel etkileşimlere bir kez daha bakmayı deneyeceğiz.

Yorum ve Eşduyum: Karşıtların Tamamlayıcı Birliği

Her ne kadar Kohut, eşduyumun özerk bir tedavi edici etken olmaktan ziyade, terapötik etkinlik için zorunlu bir bağlam olduğunu vurgulamış olsa da, kendilik psikojisi, terapiyle eninde sonunda eşduyumsal bir cevap oluşturmaya çalışan bir çabayı hep teşvik etmiştir. Bu yüzden kendilik psikojisini izleyenler için ayna imgesi, bir anlamda anne ve bebek arasındaki hastanın ancak kısmen ifade edebildiği bir gereksinime cevap veren eşduyumsal bir terapötik aracı temsil ettiğinden hep ilgiyle karşılanmıştır. Kendilik psikolojisi için tamamen ulaşılması imkânsız bir hedef olsa da, mükemmel bir aynalama işlevini başarabilmek, her zaman kutsal bir amaç olarak görülürken Lacan için ayna aşaması, erişkin söyleminin öncesindeki ve ötesindeki atavistik bir yer olarak kalmış, analiz pratiğinde neredeyse hiç önemsenmemiştir. Terapötik vurgu konusunda böylesine kutupsal bir aykırılık taşımalarına rağmen, hem Kohut'un hem Lacan'ın bakışında ortak bir nokta olduğu gözden kaçmamaktadır. Her ikisi de anne-bebek ilişkisinde fark'ın aşkınlaştığına, ortadan kalktığına inanmaktadırlar. Kohut, bu sayede, ister anne-bebek ilişkisini kesintiye uğratan zorlayıcı ve hayranlık verici dış dünya biçiminde ister bağlanmanın ve eşduyumsal anlamanın ötesinde kalan özel iç dünya biçiminde olsun her zaman var olan farkın dinamik gerilimini en aza indirmeye gayret ederken Lacan, "babanın adı"ndan önce yer alan bilinemezin ve farkın içeri sokulmasının, aynalamanın bağlantısal boyutunu değersizleştirmenin, onu bir insanla olan diyalog olarak değil de sanki tıpkı bir aynayla olan özel etkileşime indirgemenin, fark'ı böylece yoksaymanın peşindedir. Kohut'un sanki dünyanın tamamı gibi gördüğü dünyayı, Lacan, güya yoksayarken aslında ona yaşantının gerçek dünyası gibi davranmaktadır.

Lacancı teorinin peçesini bu anlamda ilk olarak indiren, onun Kohut'la benzerliğini gösteren yapıçözümcü Derrida'dır. Derrida, modern feminist psikanaliz eleştirmenleri ve araştırmacıları gibi (Hamburg, 1991: 358) Lacan'ın fark'ın ötesindeki kökenler konusundaki araştırmasında gömülü bulunan felsefi idealizmi eleştirmiştir (Derrida, 1978; 1987). Derrida'ya göre Lacan her ne kadar paternal, fallik, sembolik formlar dünyasına (*'Phallo-logocentrism'*) bir imtiyaz tanıyor gibi görünse de, bu egemen yapının karşısına, aslında bunun öncesine koyduğu anne işlevini saf, kendiliğinden, aşkın ve amorf bir dünya haline getirerek imtiyazlandırmakta, anne ve bebeğin İmgesel birliği mitolojisine destek vermektedir. Lacan, farklılığı silen ve birlik heveslerini bir araya getiren bu kadınsı mitolojiyi izlemekle dinlerin ve metafiziğin yolundan gitmektedir. Ama Lacan, öyle bir teori kurar ki, önce mistifiye ettiği kadınsılığı, daha doğrusu eşduyum ve ayarlanma gibi söylem ötesindeki kadınsı özellikleri, daha sonra söylemsel paternalistik formlar dünyası lehine siler ve ortadan kaldırır.

Annelik işlevi, sembol öncesi imgelere bağlanarak, söylemin sembolik dünyasından atılmakta, böylece bilgi dışında bırakılmakta; annelik, eşduyum ve sevgi, kendilik bilgisine sokulmamaktadır.

Elbette aynalama ve yorumu böylesine radikal olarak farklı söylemler haline getiren Lacancı psikanalizin kavramsal çatısı altında onların biraraya gelme şansı bulunmamaktadır. Aynı şekilde, ayna işlevine böylesine büyük bir imtiyaz sağlayarak yorumu alabildiğine sınırlayan kendilik psikolojisinde de yorumun ve eşduyumun biraraya gelme şansı yoktur.

Bu imkânsızlık, her iki analitik ekolün yetersizliklerinden değil de, aslında psikanalizin (daha doğrusu birazdan göreceğimiz gibi Batı dili ve düşüncesinin) doğasından kaynaklanmaktadır. Psikanaliz, kesinkes her biri diğerine indirgenemeyecek olan eşduyumsal ve yorumsal alanların arakesitinden oluşmaktadır. Psikanalizde eşduyumsal bağlantılar, sözel alışverişler içersinde yaratılmalarına rağmen bu bağlantılar, onların söylemsel metinlerine eşit değildir. Aynı şekilde psikanalizde meydana gelen yorumsal söylem, arzuyu, yabancılaşmayı, kendilik'in ve ötekinin tamamlanamayan bilgisini, ortada bir tuhaflık bulunduğunu imlemektedir. Analist ve hasta arasında yaratılan özel alan, yorumun ve eşduyumun dünyalarını her zaman ama her zaman aynı anda içermektedir. Yorumsal dünya ile söylemsel olan dile getirilirken, eşduyumsal dünya söylemi açar, umudu sürdürür ve en sonunda da ayrılığı çekilebilir hale getirir. Fakat bu işlevleri, birinin diğerinin yerini almasını gerektirmez. Eğer böyle yapılırsa, yani biri diğerinin yerini tamamen alırsa psikanaliz bir karikatür halini alacak; örneğin eşduyum unutulduğunda kuru, entellektüel bir çöle, yorumsal dünya unutulduğunda ise, bilinmeyen bir denizde, küreksiz, akıntıya kapılıp giden iki maceracının durumuna dönüşecektir.

İşte bu yüzdendir ki Kohut ve Lacan, binbir zahmetle inşa ettikleri teorik bütünlüğü bozmamak için, teorilerinde geri planda tuttuklarının, bastırmaya çalıştıklarının yeri geldiğinde hakkını vermekten geri durmamışlardır: Lacan, terapi odasındaki her konuşmanın aslında sevgiyi konuşmak olduğunu söylemiş, Kohut, eşduyuma verdiği olanca öneme rağmen kopuş'un (*disruption*) terapötik değişimin özü olduğunu bildirmiştir. Şüphesiz, Lacancı phallo-logos ile sevgi arasında zengin bir kesişim vardır ama bu kesişim, Derrida'nın sözünü ettiği ayrımlaşmamış birlik durumuna, idealleştirilmiş kökenler mitine işaret etmemektedir. Psikanalizin, varlığı yeniden birlik halinde bütünleştirmek, tüm bir kendilik'i başarmak gibi bir taahhüdü yoktur. Eğer kendi idealizmlerinin batağına, Kohut, iki iken bir olma, Lacan, üçlü bir dünyada asla yeniden iki olunamayacağı mitine saplanıp kalırlarsa, Kohut'un ve Lacan'ın projeleri hep eksik kalacaktır.

Yapıçözümcü bir perspektiften ele alındığında, sevgi ve phallo-logos ikiliği, kadın-erkek, Eros-Thanatos; içdünya-çevre gibi Batı dili ve düşüncesinin

yatağında bulunan ikiliklerden biridir. Bunlardan birinin bastırılarak ayrıştırılmaları da, bunları bir araya getirme arzusu da bu dilin ve düşüncenin bilinçdışı içeriğinde bulunmaktadır. Böyle bir yaklaşım ikiliğin karşı tarafına da bir imtiyaz tanımayı garanti etmektedir. Kavram çiftleri, biri diğerinin aleyhinde olmaksızın kurulamayan bir hiyerarşiye bağlı olarak çalışırlar. Derrida, tüm metinlerin içlerinde böylesi kavramların var olduğunu, zaten metnin tamamının da bu yapıları tesis etmek üzere kurulduğunu ve bütün bir doğrulama düzeneğinin de bu kavramsal çiftlerin örgüsü sayesinde inşa edildiğini belirtmektedir. Böylece, Lacan'ın neden psikanalitik tablonun merkezinden anneyi çıkardığı, Kohut'un neden yorumu küçümsediği anlaşılabilir.

Ancak yapıçözümcü bir perspektif, yorumun ve eşduyumun birbirine indirgenemezliğini, birini esas alan metnin diğerini belli ölçülerde ıskalamak, değerden düşürmek zorunda kalacağını anlamamıza yardım etse de, bilgi kuramına yönelik bitimsiz bir eleştiri içerdiğinden, bizim çabamıza nihai anlamda bir destek sağlamayacaktır. Bize göre bu tarz bir destek, daha ziyade Paul Ricoeur'un (1990), Gadamer'in felsefi yorumsaması (*hermeneutics*) ile Habermas'ın ideoloji eleştirisi arasındaki, çatışmaları, farklılıkları gidererek onları biraraya getirmeye uğraşan çalışmasının sonucunda vardığı bir kavramlaştırmadan gelmektedir. Ricoeur, adı geçen çalışmasında iki düşünür arasındaki etkileşim ve geçişlilik imkânlarını araştırdıktan sonra, onların bir araya gelmesinin biricik yolunun, öncelikle böyle bir çabanın Hegelci *aufhebung*'a benzer bir süper sistem niyetiyle işe koyulmamaktan geçtiğini söyler. Elbette iki düşünür arasında tüm karşıt görünümlerine rağmen etkileşimler, benzerlikler, tematik birlik noktaları olacaktır ama bu etkileşimler, benzerlikler ve tematik birlik noktaları, onların tek bir söylem içinde biraraya gelmelerini sağlamak için değil, birbirlerinin meşruluklarını tanımaya zemin hazırlamak için gösterilmelidir. İki düşünce sisteminin arasındaki farklılıkları meşrulaştıran, yani onları değişirlik içersinde koruyan, onların doğrulanmasının ancak karşıtların sentezi sayesinde olabileceğini beyan eden bir yöresel yorumsamadır ki, onların farklılıklarına rağmen birbirlerinin evrensellik iddialarını meşru görmelerini, birbirlerini tamamlamalarını sağlayabilecektir.

Şüphesiz Ricoeur, yöresel yorumsama ile ilgili bu düşüncelerini psikanaliz gibi bilimsel (nasıl bilim olduğuyla ilgili tartışma şimdilik gizli kalmak koşuluyla) bir söylem alanıyla ilgili olarak değil, felsefi bir söylem alanıyla ilgili olarak yapmıştır. Ama bize göre, her iki alanı belirleyen ayırt edici özelliklerin ortaya konulması ve onlara riayet edilmesi durumunda, Ricoeur'un modelinin psikanalitik söylem için de geçerli olmasının hiçbir sakıncası yoktur; hatta bu sayede, insan psikolojisiyle ilgili bilgimizi, biyolojik psikiyatriyle ilgili olanlar da dahil olmak üzere, olanca farklılıklarına ve karşıtlıklarına rağmen, bir bilim disiplini içinde bir araya getirebilme şansı doğmaktadır.

KAYNAKÇA

Balter, L. & Spencer, J.H., 1991, "Observation and Theory in Psychoanalysis: The Self Psychology of Heinz Kohut", *Psychoanalytic Quarterly*, LX: 361-395.

Derrida, J., 1978, *Writing and Differance*, Çev. Bass A., Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J., 1987, *The Post Card, From Socrates to Freud and Beyond*, Çev. Bass A., Chicago: University of Chicago.

Göka, E., 1996, *Psikiyatri ve Düşünce Dünyası Arasındaki Geçişler*, Ankara, Vadi Yayınları.

Hamburg P., 1991, "Interpretation and Emphaty: Reading Lacan with Kohut", *Int J Psychoanal*, 72: 347-361.

İşcan, C., 1996, *Kendilik Psikolojisi*, Ankara, Compos Mentis Yayınları.

Kohut, H. & Wolf, E.S., 1978, "The Disorders of the Self and Their Treatment: An Outline", *Int J Psychoanal* 59: 413-425.

Kohut, H., 1971, *The Analysis of the Self*, New York, Int. Univ. Press.

1977, *The Restoration of the Self*, Madison, CT: Int. Univ. Press.

1984, *How Does Analysis Cure?*, Chicago, Univ. Chicago Press.

Lacan, J., 1966, *Ecrits*, Paris, Editions du Seuil.

1977, *Ecrits. A Selection*, Çev. Sheridan A., New york, Norton.

1981, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* , New York, Norton.

1982, *Feminine Sexuality*, New York, Norton.

Lemaire, A., 1977, *Jacques Lacan*, Bruxelles, Dessart.

Marta, I., 1990, "A Linguistic Model of Psychosis - Lacan Applied", *The Am J Psychoanal*, 50 (3): 243-252.

Müller, J.P., 1989, "Lacan and Kohut", *Self Psychology: Comparisons and Contrasts* içinde, Derl. Dietrich D.W. & Dietrich S.P., Hillsdale, NJ : Analytic Press, 363-394.

Ricoeur, P., 1990, "Hermeneutics and Critique of Ideology", Çev. Thompson J.B., Derl. Ormiston G.L., Schrift A., *Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, New York, State University of New York..

Samuel, R., 1993, *Between Philosophy and Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud*, Routledge, Londra.

Sass, LA., 1990, *Humanism, Hermeneutics, and The Concept of The Human Subject*, Derl. Messer SB, Sass LA, Woolfolk RL, New Brunswick, Rutgers University Press.

Tura S. M., 1996, *Freud'tan Lacan'a Psikanaliz*, 2. Baskı, İstanbul, Ayrıntı.

Wallerstein, R. S., 1985, "How Does Self Psychology Differ in Practice?", *Int J Psychoanal*, 66: 391-404.

Wilden, A.G., 1968, *The Language of The Self*, Baltimore, John Hopkins.

SÖZÜN TÜKENDİĞİ YER

Zafer F. Yörük

1

Auguste Rodin, "heykelci sürekli olarak yaratılandan yaratana doğru yönelir" diyor, "yaşam her yerdedir, ama gerçekten de hemen hiçbir zaman tam ifadesini bulmaz ya da birey eksiksiz özgürlüğe kavuşmaz."[1] Kısmi görüngülerle yetinmeyip bunların bütününe –yaratana– yönelme ve bütünsel gerçeklikle – evrensel ya da ilahi olanla– buluşmanın "tam özgürlük" anlamına gelişi, Plato'dan Hıristiyanlığa oradan Kant ve Hegel'e belli nüanslarla sanatçıyla felsefeciyi en çok yaklaştıran kaygılardan biri olagelmiştir. Bu kaygı, sanatçıyı –buna modern sanat da dahildir– "yapıtın sınırları içinde bütünü nasıl ifade ederim" sorusuyla işine yöneltegelmişken, felsefe, özellikle modern felsefe, Hegelyan terminolojide "yabancılaşma" adını kazanan bu sorunu, "maske indirme" terimiyle özetlenebilecek bir büyük kurtuluş projesine bağlantılandırmıştır. Rodin, belki de salt iyi bir Hıristiyan ya da tanrılaşma özlemi içindeki bir sanatçı –ya da ikisi birden– olması sebebiyle, bu sözleri sarfettiği yıllarda, Karl Marx'ın, Hegel'den devraldığı "tam özgürlük" projesini bu dünyada hayata geçirecek maddi bir "fail" arayışı içinde olması rastlantı değildir.

Modern felsefenin son duraklarından biri olan Frankfurt Okulu'nun filozofları, özellikle de Adorno ve Horkheimer, bu "mutlak kurtuluş"un gecikmesi karşısında geleneksel "yabancılaşma" temasının sınırlarını, Raymond Geuss'un terimiyle, bir çeşit "kabus" tasviri çizecek derecede zorlayacaklardır; bu "kâbus", Huxley'in *Brave New World*'u gibi birşeydir. Burada,

"insanlar memnundurlar; ama bunun tek nedeni, 'normal' koşullar altında geliştirecek oldukları ve varolan toplumsal düzende tatmini mümkün olmayan belli istekleri geliştirmekten alıkonmuş olmalarıdır." [2]

Denilebilir ki, John Berger'a göre, "yüzyılımızda etki yaratmış tek İngiliz

1. Isadora Duncan'dan aktaran John Berger, *O Ana Adanmış*, Istanbul, 1986.

2. Geuss'ten aktaran, Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, 1991.

ressamı" Francis Bacon'ın yapıtları, tam da bu "kabus"un bir başka formda ifadesidir. Şöyle diyor Berger:

"Bacon, en kötünün gelebileceğini önceden gören kâhin ressamın tam karşıtıdır. Bacon için en kötü zaten olmuştur. Olan bu en kötünün kanla, lekelerle, iç organlarla bir ilgisi yoktur. En kötüsü şudur ki insan artık aklını yitirmiş görünmektedir (...) En kötü bir kez daha olmuştur. Yaşayan insan kendi akılsız hayaletine dönmüştür."[3]

Berger, bu yoruma nasıl ulaştığının ipuçlarını ise şöyle veriyor:

"Ve belki de acı, Bacon'ın saplantılarının ulaşmayı umduğu idealdir. Bununla birlikte, onun resimlerindeki içeriğin, bunların çekiciliğini oluşturan içeriğin, acıyla bir ilgisi yoktur. Çoğu zaman olduğu gibi burada da saplantı dikkat çelicidir; gerçek içerik başka yerde yatar."[4]

O halde acı, ya da bedensel acıyı ifade tutkusu, Bacon'ın resimlerindeki gerçek içerik değil, olsa olsa ressamın saplantısı olarak anlaşılmalıdır. Öyle ki, ilk bakışta ya da yüzeyde gözümüze çarpan acı, aslında bu "gerçek içeriği" saptırıcı ya da maskeleyici bir işlev görmektedir. Berger bu maskeyi indirir ve şu "gerçek içerik"le karşılaştığını saptar:

"Bacon'un resimlerinin yaptığı, yabancılaşmanın kendi mutlak biçimine – yani akılsızlığa– karşı nasıl da bir özlem doğurabileceğini göstermektir. Bacon'ın yapıtlarında ifade edilmekten çok sergilenmekte olan tutarlı gerçek budur."[5]

2

Bu yazı, biraz da yazanın derin sanatsal cehaleti nedeniyle, Bacon'ın ya da Rodin'ın yapıtlarının yorumu üzerine bir tez sunmayacak. Berger'dan yapılan alıntılar, modern felsefenin, yalnızca modern sanatla değil, modern sanat eleştirisiyle de nasıl buluştuğunu birkaç örnekle sergilemekten öte bir amaç taşımıyor. Yabancılaşma, gerçek içerik, dikkat çelicilik gibi terminolojik aynılıklardan öte, bunları inşa eden "görme tarzı"ndaki bir "aile benzerliği"dir bu buluşma noktalarının işaret ettiği. Bu "aile"nin ortak özelliği, gerçeklik/görünüm, içerik/biçim, yapı/yüzey ya da bütün/parça vb. gibi, biribirinin yerine konabilecek ikilikler üzerinde şekillenmeleridir. Jacques Derrida'nın konuşma/yazma ikiliğinden yola çıkarak giriştiği felsefi hesaplaşmanın bulgularına göre, batı felsefesi ve kültürüne şekil vermiş olan bu ikili karşıtlıklar "felsefi doğru"nun da başlıca garantisi olagelmiştir. Özetle, görünüm, biçim ya da yüzey yanıltıcı bir ikinci düzlem oluştururlar; mitler ve metaforlarla malul bir dil dolayımıyla ifade edildikleri ve gene aynı dolayımla tarafımızdan algılandıkları için gerçeklik, içerik, yapı ya da bütün'den oluşan birinci düzleme yabancılaşmış durum-

3. Berger, *O Ana Adanmış*, ss. 39-40. 4. *a.g.e.* 5. *a.g.e.*

dadırlar. Öyle ki dilsel ifadenin kendisi, bu iki düzlem arasındaki bağlantıyı maskeleme işlevi görmektedir. O halde felsefenin görevi bu maskeyi indirmek, gerçeklik ya da öz ile onun ifadesi ya da görünümü arasında kırılmaya uğramış olan saydamlığı yeniden inşa etmektir.

Tractatus'u yazdığı dönemde Wittgenstein'ın üstesinden gelmeyi umduğu sorun, böyle tarif edilebilir. *Tractatus Logico-Philosophicus*, birbiri üzerine inşa edilen yedi ana hat etrafında planlanmıştı:

1. Dünya, olan herşeyin tamamıdır.
   1.1. Dünya, şeylerin değil durumların toplamıdır.
2. Bir durum –keyfiyet– bir oluş halinin varlığıdır.
   2.1. Biz, kendimize durumları resmederiz.
   2.2. Bir resim, tasvir ettiği ile ortak bir forma sahiptir.
3. Düşünce, durumların mantıksal resmidir.
4. Önerme, anlamı olan bir düşüncedir.
   4.1. Önermeler, durumların varlığı ya da yokluğunu temsil ederler.

   ...

7. Hakkında konuşamadığımızı sessizlikle geçmeliyiz.

Tractatus'a yazdığı önsözde Wittgenstein, dil felsefesini "ilk felsefe" olarak adlandırıyor: Yukarıdaki kullandığımız terimlerle bu, "ilk düzlem"in, yani anlamın, özün, içeriğin vs. felsefesi anlamında okunmalıdır.

Kendini bir etik felsefecisi olarak tarif eden genç Wittgenstein, cümlelerin salt araç değil resimler olmasını istemişti. Son maddede açıklamaya çalıştığı, bu resimlerin tekabül ettiği bir ilk düzlem'in, bu tür temsili mümkün kılan bir esas temelin, bir özün varlığıdır. Bu temel, "mistik"tir ve hakkında konuşulamaz yani dille ifadesi mümkün değildir; ancak işaret edilebilir.

David Pears, *Tractatus*'ta savunulan düşünceyi bir "işaret etme doktrini" olarak adlandırıyor:

"Wittgenstein'ın önde giden fikri, söyleyebildiğimizden fazla görebildiğimizdir. Dilin sınırından ötesini görebiliriz, ama görebildiğimiz en uzak şeyler cümlelerle ifade edilemezler çünkü onlar, herhangi birşey söyleyebilmenin önkoşuludurlar."[6]

Bu önerme, *Tractatus*'tan yapacağımız şu alıntıyla örtüşüyor:

"Nesneler ancak adlandırılabilirler. Göstergeler onların temsilcileridir. Ben ancak onlar üzerine konuşabilirim: Onları kelimeler içine yerleştiremem. Önermeler, ancak şeylerin nasıl olduklarını söyleyebilir, ne olduklarını değil." (3.221- 3.23)

6. Pears, *False Prison*'dan aktaran Rorty, "Wittgenstein, Heidegger and Language", *Essays*... içinde, s. 56.

Tractatus, aslında realizm ile mistisizm ve teolojinin (ya da materyalizm ile idealizmin) –Derrida'nın mevcudiyet metafiziği adını verdiği varyantta– nasıl buluştuğunun da bir gösterisidir. Dilin maddi temelini arayan realist Wittgenstein, aslında son derece teolojik bir iş yaptığını savunmaktadır ve bütün argümanını, "dünyanın özünü oluşturan" mistik bir temel olduğu varsayımı üzerinde kurmuştur:

"Dünyanın özü olmasaydı, bir önermenin anlamlı olup olmadığı bir başka önermenin doğru olup olmadığına bağlı olacaktı. Bu durumda, dünyanın (doğru ya da yanlış) resmini çizmek mümkün olmayacaktı." (2.02II-2.02I2)

Özü oluşturan ve nesnelerden oluşan birinci düzlem olmaksızın, eğer "dünyanın değiştirilemez bir formu" mevcut değilse, dünyanın resimlerini yapmamız mümkün olmayacaktır, tanımlamalar imkansız olacaktır, öyleyse dil de imkansızlaşacaktır. O halde tarif etmenin mümkün oluşunun koşulları tarif edilemez nitelikte olmalıdır. Plato da maddi dünyanın mümkün oluşunun koşullarının madde dışı, Kant ise görüngüsel dünyanın koşullarının görüngüsel olmayan olması gerektiğini savunmuşlardı.

Wittgenstein'ın *Tractatus* taki kaygısı "dilin sınırlarını görmektir". Sınırları dışından koşullandırılan sınırları belli bir bütün olarak "dil" düşüncesi ve bir transendental semantik projesi –dilsel tanımlamanın ampirik olmayan koşullarını bulma– bu kaygıyı özetleyebilir. Wittgenstein, tıpkı dil gibi, felsefi sorunların toplamının sınırları belli bir bütün oluşturduğunu ve ifadenin, ifade-ötesi koşullarını göstermek suretiyle bütün felsefi sorunları çözmüş olduğunu düşünüyordu: "söylenebilir olan açıkça söylenebilir ve üzerine konuşamadıklarımızı sessizlikle geçiştirmeliyiz" (Önsöz). Öyleyse, sözün tükendiği yerde anlam, içerik, gerçeklik ya da öz'den oluşan ilk düzlem başlar ve *Tractatus* taki analitik felsefe, bu düzlem üzerine konuşmakla değil, ifade edilmesi mümkün olmayan bu düzleme işaret etmekle son bulur. Çünkü eğer analiz bu düzleme ulaşamasaydı, o zaman bir cümlenin anlamı olup olmadığı, *horribile dictu*, bir başka cümlenin doğru olup olmadığına bağlı olacaktı. Peki ama bunda ne kötülük var? Bu basit soruya genç Wittgenstein'ın verebileceği açık bir yanıt yok.

İşte bu noktada, Wittgenstein'ın imdadına –biraz geç ve farklı bir bağlamda da olsa– Jürgen Habermas yetişecektir. Habermas'a göre felsefenin ana projesi olan maske indirme projesi ancak "bütün makul standartların yozlaşmasını açıklayabilen en az bir standart korunduğu taktirde" anlamlı olabilecektir. "Kendinden-menkul totalize edici bir eleştiri"den kaçınabilen böyle bir standardımız yoksa, çıplak ile maskelenmiş arasındaki ayrım, ya da teori ile ideoloji arasındaki ayrım gücünü yitirir.

O halde genç Wittgenstein'ın başa çıkamayacağı soru, bizi, bu yazının başlarında sözü edilen "büyük kurtuluş projesi"ne geri götürecektir; bu projenin bilinen ilk belgesi Plato'nun, loş bir mağaradan aydınlığa doğru ilerleyişiyle

başlayıp güneşin ışığı altında adaletin, güzelliğin ve iyiliğin tam ve dolaysız mevcudiyeti ile gözlerinin kamaşmasıyla son bulan rüyamsı metaforuysa son belgesi de Jürgen Habermas'ın "ilişkisel kimlikler" prensibiyle kurulmuş bir toplumda "çarpıtılmamış iletişim"e dayalı akılcı konsensus'a ulaşma projesi olsa gerek.[7] Derrida'ya göre, bu rüya ya da projelerin her biri, mevcudiyet rüyası adını verdiği bir türlü doyurulamayan metafizik arzunun farklı çağlarda farklı tezahürleri olarak anlaşılmalıdır.

3

"Adlandırma, bir kelime ile bir nesne arasında tuhaf bir ilişki olarak tezahür eder. – Ad ve şey arasındaki bağlantıyı kurmaya çalışan felsefecinin, önündeki bir nesneye bakarak bir adı ve hatta "bu" kelimesini sayısız kereler tekrarlayışında bu tuhaf ilişkiyi görürüz ... Ve burada, bu dikkate şayan akıl edimine bir ad verecek olursak, ona nesnenin vaftizi diyebiliriz." (*Philosophical Inwestigations*, #38.)

*Felsefi Araştırmalar*da Wittgenstein'ın alaycı bir üslupla vaftiz adını verdiği bu eylemin faili –dil dışı ilk düzlemdeki nesnelere işaret ederek "bu! bu!" diye haykıran asabi felsefeci– *Tractatus*'un yazarı Wittgenstein'dan başkası değil aslında. "Olgun" Wittgenstein, bu vaftiz arzusu sonucu duyulan "görüngüye nüfuz etme" ihtiyacını, felsefenin başlıca itici gücü olarak ele alır ve bu "itici güç" olmadan da felsefenin mümkün olduğunu –"maske indirme" ya da "yabancılaşmadan kurtuluş" projesi bir yana bırakıldığında "felsefenin sonu"nun gelmeyeceğini– pratiğiyle gösterir. Ama bunu yapabilmek için, başlangıç noktası olarak, felsefenin şeylere bakma biçimini değiştirmesi gerektiğini savunur.

"Herşey ortada, görmeye açık bir biçimde durmaktadır" (#126). "Gizlenmiş" birşey olduğu belki de doğrudur, ama bunu yüzeyin altında aramak boşunadır; "gizlenmiş" olan, yüzeyde olduğu için gizli kalmıştır:

"Şeylerin bizim için en önemli olan yanları, basitlikleri ve aşinalıkları nedeniyle bizden gizlenmiştir (bazı şeyler, her zaman göz önünde oldukları için gözden kaçarlar)". (#129)

O halde, gizli bir öz'ü ya da "ilk düzlem"i aramak beyhude bir çaba olmaktan öte, bir anlamda "felsefi körleşme'nin de başlıca sorumlusudur. Yanlış ya da maskeleyici olan dilin kendisi değil, felsefenin "dil hakkındaki dili"dir. Yanılsama ya da sorunun kaynağı, dilin yarattığı varsayılan kırılmada, iki düzlem arası kopuşmada değil, "görüngüye nüfuz etme" yoluyla dilin arkasında saklı bir öz arayışının kendisinde aranmalıdır.

7. Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment", *New German Critique*, 26, 1982.

Wittgenstein, görüngüye nüfuz etme itkisiyle kendinden geçmiş felsefenin, paradoks üzerine paradoks üretirken dil, mantık ve toplumsal pratik arasında kurulabilecek olası farklı uyumları gözardı ettiğini savunur. "Dil oyunları" işte bu sayısız farklı uyumların adıdır.

Böylece Wittgenstein, felsefenin dikkatini, dil üzerine bir üst-dil kurma çabasından çıkarıp "sıradan dil"e çekmeye çalışır. "Derin gramer" görünenin altında değil, görüntünün, dilin materyallerinin, somut artikülasyonunda yatar. Dil felsefesi, "nüfuz edici" çabası içinde, dilin kendi "ilk düzlem" arayışına uygun belli özelliklerini problematize ederken –langue, yapı, paradigma, vb.– diğer özelliklerini –parole, sözdizimi, farklılıklar, artikülasyon– gözden kaçırır. Böylelikle dilin pragmatiği, düşünce dışı ve bilinç dışı kalır. Ve bu bilinç dışı olma halinin adı "normallik"tir.

Bir kelimenin kullanımı ancak normal durumlarda açıkça reçetelenmiştir; şu ya da bu durumda ne söylememiz gerektiğini biliriz, ne gerektiğinden hiç kuşkumuz yoktur. Durum anormalleştikçe ne söylememiz gerektiği hakkındaki kuşkumuz da o oranda artar. (#142)

Normallik terimi bizi, Wittgenstein'ın, "yaşam biçimleri" tarafından koşullandırılan "sıradan dil" tanımlamasına taşıyor. Dil, ancak kendiliğinden ve eleştirel olmayan gündelik düşünce içinde kendinden-menkuldür:

Kurala körce itaat ederim (#219).

(Kural) bize her zaman aynı şeyi söyler ve biz de her zaman onun söylediğini yaparız (#223).

Burada, Wittgenstein'ın "yaşam biçimleri" ya da "kural" anlayışıyla, Michel Foucault'nun "söylemsel formasyon" ya da Gramsci'nin "sağduyu" diye adlandırdığı şeyler arasında bir "aile benzerliği" ortaya çıkıyor.

Verili olan, kabullenilmesi gereken şey, ... yaşam biçimi'dir. (s. 226)

O halde, dilin pragmatiği, ya da belli bir zaman ve mekanda kullanılması mümkün dil oyunlarının kuralları, ancak belli "yaşam biçimleri" –belli söylemsel formasyonlar– içinde "normal" durumu oluştururlar; normallik, dilsel pragmatiğin "sağduyusu" anlamına gelen "sıradan dil"e tekabül eder. Ve çevrimsel bir süreçte bu "sağduyu," "yaşam biçimleri"nin temelini oluşturur.

Bu "sıradan dil" ya da Roland Barthes'ın deyişiyle "nesne-dil", yalnızca toplumun "sağduyu"sunu değil, aynı zamanda felsefenin dil üzerine düşünüş tarzını da belirler. Öz, yapı, içerik ya da gerçeklik üzerine sorular sorarız çünkü başka türlü düşünemeyiz. Öyleyse sorun "felsefenin sağduyusu'dur: "nüfuz edici" bakış yerine dilin kazai, raslantısal ve olumsal doğasını kavrayacak bir bakışa ihtiyaç vardır. Böyle bir bakış, dile sistemik ya da paradigmatik yaklaşım yerine, sözdizimsel (*syntactic*) bir yaklaşımı gerektirir.

4

Buraya kadar Wittgenstein'ın bütün metafiziğin ya da felsefenin ortak özelliği mevcudiyet rüyası'ndan uyanışını sergilemeye çalıştım. Wittgenstein'ı vaftiz etmek gerekirse, "Derrida-öncesi bir yapıbozumcu" ona en yakışan isim olacaktır. *Felsefi Araştırmalar*, büyük oranda, *Tractatus*'un yapıbozumu olarak okunabilir. Şimdi buradan başladığımız noktaya dönmek istiyorum.

Rodin'i rahatsız eden, parçada bütünü ifade edememe kaygısıydı. Çünkü ona göre kısmi olanı belirleyen ve koşullandıran bir evrensel ya da ilahi bütünlük mevcuttu ve bu "ilk düzlem"in ifadesi mümkün değildi. Yukarıda *Tractatus*'un yazarı Wittgenstein'ın, dilin sınırlarının ötesinde ifade edilemez, resmedilemez bir nesneler dünyasına işaret ederek yapıtını noktaladığını aktarırken de anlatılan buydu.

John Berger, Fransis Bacon'ın yapıtlarını tahlil ederken, yüzeydeki acının dikkat çeldirdiğini ve gerçek içeriği maskelediğini belirttikten sonra, tuvale "nüfuz ediyor" ve görünürdeki ifadenin (ikinci düzlem) ardında saklı "gerçek içeriği" (birinci düzlem), "yabancılaşmanın mutlak biçimine –akılsızlığa– karşı duyulan özlemi" keşfediyordu. İşte *Felsefi Araştırmalar*'ın yazarı ikinci dönem Wittgenstein'ın itiraz ettiği, hatta normallikten ve körlükten sorumlu tuttuğu "felsefi sağduyu" tamı tamına Berger'ın nüfuz edici "görme tarzı"na tekabül eder. "Olgun" Wittgenstein, Berger'ın "derin analiz" çabasını, beyhude ve üretken olmayan bir saplantı olarak ele alacak ve bunun yerine, Fransis Bacon'un yapıtlarındaki ifadelere –tuvalin yüzeyine– üretilmesi mümkün sayısız dil oyunlarının kaynağı olarak yaklaşmayı önerecekti.

Aslında Wittgenstein'ın önerisi, felsefenin "büyük kurtuluş" projesine karşı bir özgürleşme projesi olarak okunabilir. Metafizik gelenek, bu kurtuluş'un dilin maskesinin ardındaki dil dışı'nı keşfetmekle mümkün olabileceğini savundu. Wittgenstein ise bu bakışı felsefi körleşmeden sorumlu tuttu ve buna karşı dil kullanımının kurallarını kavramak, bozmak ve sürekli yenidendüzenlemek suretiyle dil oyunlarını çoğullaştırmayı hedefleyen bir pragmatizmi savundu. Wittgenstein'ın bize anlatmaya çalıştığı şeyleri özetlediğini düşündüğüm bir anlatıyla bitiriyorum:

Jean Genet, bir söyleşide, "Fransızcayı olabildiğince güzel kullanmak isterdim" diyor: "Bunun dışında hiçbir şeyin önemi yok."

"En iyi bildiğiniz dili mi, yoksa Fransızca'yı mı?" diye soruyor karşısındaki. Genet, "en iyi bildiğim dili," diyor: "Ama Fransızca'yı da, çünkü ben Fransızca mahkum edildim. Beni mahkum eden mahkemeler kararlarını Fransızca verdiler." Söyleşiyi yapan soruyor: "Siz de onlara daha üst düzeyde bir karşılık vermek istediniz, öyle mi?"

"Evet", diyor Genet, "evet, tam da öyle." [8]

Burada, dille onun işaret ettiği "gerçeklik" arasında bir kırılma olduğu varsayımı reddedilmiyor; olsa olsa bu kırılmanın kaçınılmazlığı sonucu dilin formal ve özerk bir alan haline geldiği yolundaki Saussurean tez tekrarlanıyor. Yakınlarda yitirdiğimiz çağdaş Alman felsefeci Hans Blumenberg, bunu teolojideki "yaradılıştan gelen eksikliklerimiz" terimiyle bağlantılandırmıştı. "Retoriğin Çağdaş Önemine Antropolojik Yaklaşım" başlıklı yazısında Blumenberg, dünya ile ilişkimizin, dolaylı, sembolik, retorikle ve metaforlarla malul karakterinin, dilin doğası gereği kaçınılmazlığını hatırlatmış, ama bu kaçınılmazlığın zorunlu olarak bütün kararlarımızın irrasyonal olacağı ya da kararsızlıktan felç olacağımız anlamına gelmediğini savunmuştu. [9]

8. Nurdan Gürbilek, "Mırıltıdan Dile", *Defter*, 27, Bahar 1996.
9. H.Blumenberg, "An Anthropological Approach to the Contemporary Significance of Rhetoric", Alıntılayan: M. Jay, *Fin-de-siecle Socialism*, 1988, s. 170.

İ Ç G Ö R Ü S E M İ N E R L E R İ

PSİKANALİZ VE TARİH

İskender Savaşır

Her Pazartesi Saat 20:30

27 Ocak: Giriş
3 Şubat: Depresyon
17 Şubat: Bastırma ve Uygarlık
24 Şubat: Vicdan ve İdeal
3 Mart: Çatışma ve Zaaf
10 Mart: Sahte Benlik
17 Mart: Yüceltme
24 Mart: Narsizm Kavramının Güncel Önemi
31 Mart: Narsizm Kavramının Tarihsel Önemi
7 Nisan: Karizma ve Narsizm: Leonardo, Ignatius Loyola, Atatürk
14 Nisan: Bir Gelecek Perspektifi

Seminerlere katılım Ücretlidir: 1 milyon TL.

İÇGÖRÜ

Hüsrev Gerede Caddesi, Çizmen Apt. No. 50-1, Daire 3, Teşvikiye, İstanbul, Tel. : 2617147

İKİ KİTAP İÇİN HATIRLATMA

İskender Savaşır

Mozotros Ailesi, İrvin Mandel
Gözlem Yayınları

Yahudilerin kalabalık bir azınlık oluşturduğu ülkelerde kullanılan bir söz vardır: "Her ülke lâyık olduğu Yahudi'ye sahip olur." İrvin Mandel'in karikatür kitabını okur/izlerken aklıma geldi bu cümle. Türk paranoyasının uzun zamandır gördüğüm en başarılı taşlamalarından biriyle karşı karşıyaydım.

Ne kasdediyorum Türk paranoyasıyla? En belirgin ifadesini "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur," gibi deyişlerde bulan, takım taraftarlığında, maç sonrası taşkınlıklarda, Müslüman olan Batılılarla duyulan övünçte görülen bir ruh hâli: Kendini aşan bir bütünlüğe dahil olmanın, ancak hınçla ve belirli bir eziklikle taşınan bilinci...

İrvin Mandel'in sayfalarını çevirdikçe, yalnızca sürekli olarak bir düşman yaratma ihtiyacı içinde olmak, "biz" ve "onlar" arasında bir sınır çekmek, boynuzlanmaktan korkmak gibi aşikâr örneklerin değil, çok daha farklı olguların da bu aynı kumaştan dokunmuş olabileceğini sezmeye başlıyorsunuz. Örneğin canımız gibi sevdiğimiz çocuklarımıza gizli gizli birer yatırım aracı gibi bakmanın temelinde de aynı ilkel, paranoid savunma güdüsünün varlığını sezmek mümkün.

Peki, "Türk paranoyası" diye andığım bu eğilimin, gerçeklikle bütün ilişkisini kesip, saldırganlığın ördüğü bir hayaller ve kuruntular dünyasına hapsolan, dört başı mamur, gerçek bir paranoyaya dönüşmesini engelle-

yen nedir? Bence, karikatür estetiğimizin gelişmişliğinin ve popülerliğinin de tanıklık ettiği bir mizah duygusu. Bu yeteneğin, genellikle el kol hareketleriyle, bağıra çağıra savunulan en temel ilke ve değerlerin, icabında gözardı edilebilmesini ya da hiç değilse şartlara uyarlanabilmesini mümkün kılan bir tür "yavşaklık"la da ilgisi olduğunu sanıyorum. (Bu eğilimin sevimli bir taşlamasını Mandel'in kitabının 33. sayfasında bulabilirsiniz.) Kısacası, Türk paranoyasını gerçek paranoyadan ayırdeden, kendi kendini ciddiye alamamasıdır. (Oğuz Atay'ın çok iyi saptadığı bir özelliğimiz...)

Bu işin erbabı değilim ama bu paranoyanın Yahudi versiyonunun çizeri İrvin Mandel'in karikatür geleneğimizde kendine özgü bir yeri var gibi geliyor bana. Behiç Ak kitaba yazdığı önsözde onun "yumuşak eleştirisi"nden sözediyor. Gerçekten de *Gırgır*'da geliştirildikten sonra şimdi bütün mizah dergilerine egemen olan sert, konusunu mahkûm (ya da rezil) eden çizgiyle kıyaslandığında, Mandel'in mizahı alabildiğine sevecen. Gülümsemesiyle sanki konusunu olduğundan daha iyi olmaya çağırıyor.

Gözlem Yayınları'ndan çıkan Mozotros Ailesi kitabını alırsanız zaten öğreneceksiniz ama ben yine de size söyleyeyim: "Mozotros", "bizimkiler" demek. •

Kambur, Aslı Erdoğan
Mitos Yayınları

Bir hikâyeyi yazmak mı daha önemli yaşamak mı? Bu soruyu yanıtlayabilmek için önce başka bir soru daha sormak gerekiyor: Bir hikâyeyi yaşamayı, rastgele bir olaylar dizisini, neredeyse 'kerhen' diyeceğim bir tarzda yaşamaktan ayırdeden unsur(lar) nedir?

Geçmişte, insanların cemaatler halinde yaşadığı dönemlerde belki bu fark o kadar önemli değildi. Çünkü o zaman insanların benliğini, kimliğini oluşturan değerler, normlar, büyük ölçüde zamanın akışına da damgasını vuruyorlardı. Oysa şimdilerde her gün değil, neredeyse her saat çözülüp yeniden kurulan hayatlar yaşıyoruz. Zamanın akışı, neredeyse tamamen birbirleriyle ilişkisiz anların ördüğü bir rastlantılar zincirine terkedilmiş durumda. Bu koşullarda bir hikâye yaşamak, yabancı, dışsal ve rastlantısal olanı insani olana tâbî kılmak, her şeye rağmen orada gizlenen anlam tohumunu ifade edecek dili keşfetmeye çalışmak ve bu çaba başarısızlığa uğradığında da, devşirme duyarlıkların yapay diline sığınmaktansa bu başarısızlığa da tanık olmaya ve sadık kalmaya çalışmak, bugün belki her zamankinden daha güç.

"Bütün bunların *Kabuk Adam*'la ne ilgisi var?"diyeceksiniz. Dostlarımın önemli bir bölümü Aslı Erdoğan'ın, benim bu çok sevdiğim metnine burun kıvırdı. "Anı yazmak ne zamandan beri romanın yerini tutuyor?" dediler. "Hani bunun kurgusu?" dediler. Aslı Erdoğan'ın metninin gücünü yazdığı, anlattığı hikâyeden çok yaşandığını sezdirdiği bir hikâyeden aldığı doğru...

Ama metin Aslı Erdoğan'ın zekâsını azımsamamıza izin vermiyor. Farklı bir zekâ: kendisini malzemesine, yaşanmış olana alabildiğine teslim etmiş bir zekâyla karşı karşıyayız. Sanki yazar, kitap boyunca vargücüyle zekâsının tek bir hasletine yüklenmiş: Yaşadıklarının kalıplaşmış deyişlerin, dillerin ucuzluğu tarafından bayağılaştırılmaması uğruna gösterilen azamî bir dikkat...

Kimbilir, belki de mesele eninde sonunda bir tercih meselesi... Zekânın bütün buluşları-

na, kurgularına karşı, ne kadar alçakgönüllü bir tarzda olursa olsun, hayati bazı imkânlara, bir hikâyeyi yaşama imkânına işaret eden bir yazıyı ben tercih ediyorum. (Kimbilir aydın dostlarımın burun kıvırmasına, gazeteci dostlarımın pembe dizi yazarlarına benzetmesine karşın Kürşat Başar ı nice yeni imzaya tercih etmem de belki bu yüzdendir.)

Yoksa ben de katılabilirdim *Kabuk Adam*daki 'kurgu eksikliği' hakkında dile getirilen eleştirilere. Yine de ben başka türlü ifade ederdim.

Kitabın başındaki biyografik bilgilerden Aslı Erdoğan'ın genç bir yazar olduğunu öğreniyoruz. Ama bu gençlik izlenimini destekleyen, metne içkin başka nedenler de yok değil: Örneğin yazarın "ölmek", "öldürmek" ve "katil" terimlerini birer mecaz olarak kullanmakta gösterdiği fütursuzluk... Yine örneğin yazarın bütün içtenliğine karşın, kitabın esas kahramanının –anlatıcının– kendisini ele vermemesi...

Sözkonusu kişinin –anlatıcının– kendisini en özgürce ifade edebildiği alanın dans olduğu anlaşılıyor. Ama diğer yandan kendisini erotizme bu kadar akraba bir faaliyetle ifade eden bu şahsın, dünyayla kurduğu cinsel alışverişin bir süredir kopmuş olduğunu öğreniyoruz.Neden? Bu sorunun cevabını metinde bulamıyoruz.

Bunu öğrenmek istemenin haksız bir talep olduğunu düşünmüyorum. Yazarın bütün gayretini, dikkatini *Kabuk Adam* üzerinde yoğunlaştırması karşısında duygulanmamak, elbette olanaksız. Ama Kabuk Adam'ın öyle, o Kabuk Adam olarak görünmesini mümkün kılan en önemli bileşenlerden birinin de, yazarın –anlatıcının– ele vermediği o kendi tutuk tutkusu olduğuna da kuşku yok. Kurgu burada işe yarayabilirdi.

Kitap iki insanın birbirleri tarafından hâlâ büyülenebilme imkânına tanıklık ettiği için önemli. Ama büyülenmenin kışkırtacağı ilk tepkiye yenik düşmüş; dolaysız bir kasideye, bir güzellemeye dönüşmüş. Oysa dolaysız güzellemeler sevilen nesneyi aydınlatmaz, üzerine ışık düşürmezler. Biz modern insanlar ancak, o nesneyi keşfeden, tutuk da olsa arzunun niteliği hakkında bir fikir sahibi olduğumuzda, nesnenin güzelliğinin tadını çıkarabiliriz. Kolay değildir sevileni övmek; kendini bilmeden övmekse neredeyse imkânsızdır.

Haddimi aşıyorum galiba. Ama haddimi aştığımı düşündüğüm bu noktada, nedense, kalemimin ucuna Tezer Özlü'nün adı takılıyor. Kendi çilesinin hesabını verebildiği için sevdiğini övebilen bir yazar... •

Bejan Matur

A te

KUZEYDE ZAMAN

Bak burada tanrı iyi.
Bu kasaba,
Dünya burada başlıyormuş
Gibi duruyor.
Deniz kal diyor sadece
Kal ki ömrün,
Gelip geçen yolculara
Bakmakla geçsin.

Kuzeyde,
Dünyanın başladığı yer gibi
Duran kasabada,
Işığı görmek için zaman
Kalbi yormak için ten olacaksa,
Buna inanan insan
Yollar yapar.
Buna inanan bir kadınla adam
Elbet çıkar
Ve giderler
Ayın hilâl haliyle
Kadına göründüğü dağlardan.
Kadın,
Ölmüş bir şairden sözeder
"Dil karmaşık olan hayatı düzenler" diyen
Ve öldürülmüş olan bir şairden.

Anlamıyorum der sonra
Yol yoldur
Topraksa toprak
İnsanın ruhu gözlerinden konuşur
Ve bazan da ağzından

Yol biter
Dünya başlayınca
Kasabaya hayatı öğreten dalga
Emdiği kayalığı iterek:
İşte bak, diyordu
Ağlıyorum batırdığım bu kayanın başında.
Bak işte,
Bu köpükler benim boş lâflarımdır
Büyülendim taşın sabrından.

Göğsüne siyah ağaçlar iliştirmiş bu tepe
Bir korsan kalesidir
Ses çıkmaz tarihten
Ağzını bir kapatsa.

Kaşları çatılmıştı kadının
Kekeme ağızlı seyrelmiş orman
Homurdanarak:
Sanıyor musun ki bu deniz ·
Vaktiyle
Bir dağı almasa içine
Bu toklukta
Böyle...
Neyse

İşte geldin
ve gördün
Işık bir cevap değildir
Devam et der sadece
Devam et.

Sen ki aşkını
Karanlık bir odada
Uykuya dalmadan fısıldadın
Rahmetin yine de topraktan olur.

Biri dese ki
Ruhtan öncedir ışık
Ve kusura yakın
İnan
Hayat ne kadar karmaşıksa
İyilik o kadar yalın

Roni Margulies

GÜLSÜN

Sevdiğim kadının adı Gülsün'dü bir zamanlar.
Masal gibiydi, New York'ta tanışmış,
Erenköy'de bir balkonda âşık olmuştuk.
Anneanesini görmeye gitmiş o Ankara'da,
bir yaz sabahı sokağa çıkma yasağını delip ben
trenden indiğinde karşılamıştım onu Bostancı'da.
Çay içmiş sabahın köründe oralarda bir yerde,
dayanamayıp bir araya gelmiştik aynı akşam yine.

O kendi okuluna dönmüştü Eylül başında sonra,
ben kalkıp buralara gelmiştim, kendi okuluma.
Yazdığımız mektuplara baktığımda zaman zaman,
hep aynı şaşkınlık duygusuna kapılırım bir an:
Yazın üç hafta, kışın iki ay: toplasak üç ay değil ama,
nasıl çırılçıplak soyunmuşuz, hiç sakınmayarak;
nasıl korumasız, kuşkusuz bir sevgi! Nasıl korkusuz!
Sonra bütün o korkmadıklarımız geldi başımıza.

Kısa bir kartı kısaca cevaplayan bir mektupla bitti.
Sadece onu değil, başkalarını da kaybettim aynı anda.
Şikâyetim yok, karşılıklı olmuştur herşey kuşkusuz,
ama o zaman öyle düşünmemiştim, dağılmıştı dünyam.
Yıllarca silinmedi o mutsuzluğun izleri aklımdan.

O öykü yazarı olacaktı, ben şair.
Olmuş mudur, bilmiyorum, kaybettim izini çoktan.
Olmuşsa o da yazmış mıdır öykümüzü?
Yazmışsa onun da ana fikri aynı mıdır:
Sadece şiir veya öykülerde öylesine soyunmalıdır insan.

Meltem Ahıska

GÜNLÜK VE AŞK

Küçücük bir anlam farkı için öncesinde ve sonrasında
düşler. Bir zamanda bir mesafeden
hep kaybedilene doğru çekilmiş bedenler. Büyük etki
ve küçük aletler için... Hep aramıza giren başka sesler.

Kişiler çekildiğinde mekân aynı mekândı. Adını,
içine düşüvermenin kolaylığından aldı... Karşılıksız
bir serinlik vardı taşlarda. Toprakta insan eskiten bir bekleyiş.
Bir başka gün, neredeyse son gün...
Beklenildiği gibi geldi, kayıpların hatırasıyla.
Hızlı ve törensel çalımıyla
dumanlı havasını gizlemişti çoktan, yüzü dağılmış,
tanınmaz olmuştu. Yüzeyde belli belirsiz
bir renk değişimi, hayvanlarda bir dostluk eğilimi.

Sabaha sessizlik. Yankılar dindi,
sular çekildi, su bizden
uzağa düştü. Usulca uzandık
hazırlanmış mekâna yeni bir yapıyla. Yabancı
bir rüzgâr esiyordu. Fısıldaşan sesler
değişiyor, içimizdeki su çekiliyor, kuruyordu.
İçimiz fena halde kıyılıyordu.
Hiçbir şey beklemez olduk sonra. Dağları hatırladık,
kırılan dalgaları, mavinin canlı rengini. Coştuk
iç duvara ve müziğe yeniden erişirken. Aşk için
sahneyi kurup aşkın kendisini oynamasını bekledik.
Dayanmak için çok çaba sarfettik. Muhteşem
anılar sürüp gitti. Kaçamadık. Yüzleştik.

Sonra ateşe atladılar. Ateş aşkın sözlüğü. Aşkın ateşi. Seni yakan, yok eden ateş. Dil cehennemden kaçıyor. Sözcükler sürekli değişiyor. Sesler büyüyor. Suslar bir yükselip bir alçalıyor. Eşyalar duruyor, dalgalar bir kez daha kırılıyor. Yön duygusu kayboluyor. Ateşin yeri yok. Varlık melezleşiyor, hiçbir mekâna ait değil artık. Sesler duyuyorum, sesler beni duyuyor. Çok eski bir yoldan yürüyoruz birlikte. Cinayetlerin sıradanlaştığı bir yoldan. Şimdi hiçbir şey hatırlamıyorum. Sahnenin değişmesiyle buharlaşan hayaller... Aşk diye başlıyorum. Susuyorum. Şiir... ırmağın yatağını değiştirmek ve yeni yatak üzerinde yeni bir "ırmak" imlemektir, diye mırıldanıyorum. Öznelliğin bir nesne-hayatla buluşması... Hafızam isimlerin izini sürüyor ama gerisi boş bir yankı. Boş bir yankı. Yankıya bir cevap vermek için... Daha bağırmaya başlamışken bağırmayı anlamsız buluyorum. Yanıyorum. O anda çağrısı içimize işlemiş bir eziklik. Tarih bizi giderek sarıyor.

Kişiler çekildiğinde mekân aynı mekandı. İçine düşüvermenin kolaylığıyla tanımlanmıştı... Bir başka gün, neredeyse son gün. Beklenildiği gibi geliyor, kayıpların hatırasıyla. Hızlı ve törensel... dumanlı havasını yitiriyor. Birden o kadar belirgin, o kadar elle tutulur. Tüketimle işlerlik kazanıyor. Hep öteki deneyimler ve fantazilerin yerine geçen tüketim. Ayrılıktan başlayıp her cins yolculuklara götüren etkiler. Son günden bir gün önce mutluyum. Son gün yola çıkıyorum bütünlüğümü kaybetmek üzere. Tamam hissediyorum kendimi. Dökülüşümü görüyorum, yeni bir varlık mekânına geçerken. İçimdeki müziği dinliyorum. Yakında yere ineceğim. İniş başladı. Müzik, içimdeki müzik beni seslendiriyor. İlk kez duyulur oluyor iç sesler. Konuşan sayısız sesi duyabiliyorum. Son sigarayı içip etraftaki adamları gözlüyorum. Yine de gecenin gelişi güzel. Buna seviniyorum. Yeni bir gece olabilir. Yankılar geride kalıyor, sular çekiliyor, kuruyor. Su uzağa düşüyor. Yeni mekân kucaklıyor beni, yeni bir yapıyla. Fısıldaşan sesler değişiyor. Renkleri değişiyor. Şimdi kimseden hiçbir şey beklemiyorum. Dağları hatırlıyorum, kırılan dalgaları, mavinin canlı rengini, düşleri, muhtemel ki... Toprağın değişen rengini. Taşların serin ve kadim dilini. Coşuyorum yeniden içerdeki duvara ve müziğe erişirken. Dokunuyorum izlere, bazılarına aşkla. Aşkın dolayım istediğini biliyorum. Aşk için sahneyi kurup aşkın kendini oynamasını bekliyorum. Açıp sözlükten kelimelere bakıyorum. Fantazi dünyamı kelimeler, müzik ve ufak tefek alışverişlerle kuruyorum. Muhteşem anılar sürüp gidiyor. Uyandığımda çocukmuşum yeniden, yastığım rüyalarla işlenmiş. Şimdi senden kaçamam. Yüzleşmeliyim, dayanmalıyım.

Öncesinde ve sonrasında düşlerle
beden. Ölümle yaşamın sınırında
gelgitlerle... Sonradan
kurulan düşlerle uzanıp geriye...
Tutuluyor... Küçük sözlüğün
içinde aşk ebediyen.

Ocak 1997

Mehmet Yaşın

İNCELİKLİ SEYİR

Seçkin bi' mekân: Seyirlik deniz önünde
ama balıklar nereye yüzer duvarda
eve kapatılan hayvanlar gezi zamanı
kime havlayacak da n'olacak yetişip evcilleşen köpek
Neresine kaçacak yetişip evlenen kadın
(çamaşır bulaşık da değil) şu incelikli şeyler dururken.
Ama n'apsında koca evde, ne in ne cin
incik-boncuk-cıncık-buncuk
kocasını beklerken koleksiyoncu oldu Penelope.
Sağa sola serpişmiş *turqouise* kâseler
kedi, ördek, geyikbaşları (koparılan başarı kutlanmalı!)
Tam da ben oturtmaya çalışırken
şu gümüş kupanın gerçekte nere konduğ'nu
başroldeki kadının hayatında
içinde kuruyan kırçiçekleriyle, zarifçe,
Ama Talipler deli gibi tüketiyor hâlâ dul aşk imgesini
TV beğenmez bir reklam filminde
zil çalıyor ve eve dönüyor koca. Para pul
tezgâhta dokunan perdelerperdelerper...
incik-boncuk-cıncık-buncuk
Tıkış bir sahiplik duygusundan başka şey kalmıyor
(şiirin yerine konan) o incelikli görüntülerden.

Büyükada, 1996

(*Altyazı*: Bazı adamlar
barakada oturuyor atlarıyla beraber
Ada'nın öte Tarafında, ormanın taa diplerinde
bebekleri ve yaşlı anneleri, fanusları ve lambasuları...
Biz bu Tarafta huzur içinde yaşayalım diye
onların sefilliğini görüp de üzülmeden
inceliğimiz yüzünden.)

Uğur Kır

ŞEKERLİ

Konuklardan biri
saklayacak yer bulamadığı hüznünü
şekerliğe koyup unutan
her çay içtiğimizde
bunalmamız bundan

İZ

gölgen düşmedikçe
bitmez bir öyküdür ki
iz bırakır yarımlığı
tezgâhlara

dokumaya başlasam
ola ki yanlış okurum
deseni yokluğunda

SARI

kimse yok yazık
eski kulağı kesiklerden
bir van gogh kalmış
o da ben nerdeyim
kulağım nerde
elim işte, gözüm
ayvansaraya kadı olmuş

SÜMÜKLÜ ÇOCUKLAR ZAMANI

akıntı burnu öyle dar ki
bir tek çocuklar geçiyor
rahatça